LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXI

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA

Desde la época romana hasta fines del siglo XVII

POR

GUILLERMO FRAILE, O. P.

EDICIÓN REVISADA Y ULTIMADA POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXI

CON CENSURA ECLESIÁSTICA
Depósito legal M 18649-1971
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

NOTA PRELIMINAR

El malogrado P. Guillermo Fraile murió inesperadamente el 29 de julio de 1970 en París, al regreso de un corto viaje a Alemania. Una súbita trombosis vivamente sentida en una pierna le interesó en seguida al corazón y apenas hubo tiempo de trasladarlo a la clínica Hôtel Dieu, donde falleció a los pocos minutos. Sus restos fueron trasladados al convento de San Esteban, de Salamanca, donde residió casi toda su vida religiosa.

Había nacido el 10 de febrero de 1909 en Yecla de Yeltes (Salamanca), en el corazón de la tierra charra. Ingresó en la Orden dominicana en 1927, en Corias (Asturias), donde, después del noviciado, cursó sus estudios de filosofía. Cursó luego sus estudios de teología en el entonces Estudio General Dominicano de San Esteban, de Salamanca, y, acabada la carrera eclesiástica con el título de lector en filosofía y teología, fue dedicado inmediatamente a la enseñanza de la filosofía. Desde 1933 enseñó ininterrumpidamente la filosofía, hasta su muerte, primero en sus varias disciplinas sistemáticas: cosmología, psicología, crítica del conocimiento, y pronto, desde 1937, la historia de la filosofía, en cuya docencia e investigación perseveró el resto de su vida.

Al ser creada la facultad de filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, fue llamado a ella como profesor de historia de filosofía. Desde 1956 regentaba la cátedra como ordinario, primero de toda la materia, después de la parte moderna, hasta finalizar el curso de 1970. Su labor docente alternaba con intensa labor apostólica como orador sagrado y como conferenciante académico. Son innumerables los discursos y conferencias que pronunció en universidades y centros académicos de España, siempre con la misma lucidez y brillante estilo oratorio.

No es extraño que, con el esfuerzo de tanta labor apostólica y académica, siempre esmeradamente preparada, hubiera también asimilado muy vasta cultura teológica. Por ello y por sus extraordinarias cualidades en el discurso y exposición doc-

trinal fue nombrado profesor de religión en la Universidad civil de Salamanca desde 1943, fecha de la creación de dicha cátedra de formación religiosa a nivel universitario. También esta segunda función docente la conservó hasta el fin.

Con su actividad docente comenzó también su labor de escritor, favorecida por sus superiores cualidades y exquisita formación literaria. Su primer fruto al público fue un comentario, en extremo elogioso, a la producción filosófica de Ortega y Gasset con ocasión de la edición conjunta de sus escritos, *Las obras de Ortega y Gasset*, en «La Ciencia Tomista» (1933), debiendo con ello figurar como uno de los primeros comentaristas del maestro. Prosiguió sin urgencias esta línea de trabajo, pues el P. Guillermo Fraile no tenía prurito alguno de exhibir su producción al público, prefiriendo emborronar innumerables cuartillas de apuntes, sermones y discursos. Su colaboración asidua sobre temas filosóficos comienza al ser nombrado director de «La Ciencia Tomista» (1937-1945). Se cuentan en esta revista dieciocho artículos filosóficos, seis boletines y notas, e innumerables reseñas de libros científicos.

Entre esos trabajos destacan «Filosofía del comunismo marxista» (1937), «Del humanismo al bolchevismo» (1936), «El retorno a Santo Tomás» (1941), «En torno al problema de la materia» (1942), «Sobre el origen de la filosofía griega» (1943), «El constitutivo formal de la persona» (1944), vasta investigación en que se revela como metafísico. A lo largo de los años fue publicando otros trabajos en diversas revistas. Figuran principalmente siete artículos en «Estudios Filosóficos», revista del Instituto Dominicano de Filosofía; varios en «Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria», y otros en «Revista de Filosofía», de Madrid; en «Sapientia», de Buenos Aires; en «Salmanticensis» y «Helmántica», de Salamanca; en «Espíritu», «Orbis Catholicus» y «Cristiandad», de Barcelona, y recientes colaboraciones en varios diccionarios. Dotado de gran facilidad literaria, colaboró también asiduamente con artículos periodísticos en la prensa diaria.

Pero la obra cumbre del P. Fraile, como escritor e investigador, es su monumental y conocida *Historia de la filosofía*. En diversas etapas fueron apareciendo las tres primeras partes en la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid. En 1956 publicaba el volumen I, de 852 páginas, que versaba sobre la filosofía antigua; en 1960, el volumen II, de 1173 páginas, in-

gente exposición de toda la filosofía de la Edad Media, y en 1966, el volumen III, de 1113 páginas, sobre la llamada filosofía moderna desde los siglos XV-XVIII hasta Kant. Causó un gran impacto en los especialistas y en el público culto una obra de tan clara, armónica y profunda exposición de los sistemas, de tanto rigor científico mediante el constante contacto con las fuentes y de tan exuberante y casi exhaustiva erudición de autores, fechas y datos bibliográficos.

La preparación del volumen IV la interrumpió el P. Guillermo Fraile para emprender esta *Historia de la filosofía española*, con ocasión de recibir una beca March, y la había dejado sustancialmente redactada.

Valga esta última nota sobre la figura ilustre del P. Guillermo Fraile en esta galería de pensadores españoles, él que tan eficazmente contribuyó a dar a conocer el pensamiento filosófico ajeno.

* * *

El P. Guillermo Fraile había manifestado el propósito de encerrarse en su celda monacal a completar esta obra a la vuelta de su corta vacación. Pero es difícil e ingrata esta labor de complemento por mano ajena sin la guía del propio autor. Había numerosas lagunas de grupos de autores que llenar, pues se indicaba en el texto su futura y necesaria inserción; toda la citación de notas que suplir, la corrección del texto entero con numerosas adiciones, retazos y ulterior bibliografía, con que complementar y actualizar lo que había sido dejado más defectuoso.

Todo ello hemos cuidado de rehacer del mejor modo posible, aunque con sujeción a la pauta trazada por el autor, con la premura del tiempo y limitación de una obra de este género. No se podía ampliar, sin cambiar el texto, la exposición ideológica de los filósofos, fuera de los autores suplidos y ligeras adiciones.

Aun así, con éste y con el volumen que le seguirá, ha quedado un amplio manual del pensamiento español por todo el ámbito de su historia. Existían valiosas obras que recorren extensamente y con información de primera mano varias etapas de la filosofía española e innúmeras monografías sobre autores. Pero no un manual completo, fuera del breve esbozo del P. L. Martínez Gómez, como suplemento a la *His-*

toria de la filosofía de Hirschberger. Pero, después de tantas investigaciones, la historia del pensamiento español ha cobrado autonomía y constituye disciplina propia en los centros de filosofía, por lo que precisaba de este tipo de manual completo para su estudio. Por otra parte, a nadie le extrañará que el autor, que había enriquecido con tanta aportación de los filósofos patrios su *Historia general de la filosofía*, incorpore aquel material de la parte antigua a esta bien sistematizada *Historia de la filosofía española.*

Sea, pues, la publicación de esta obra, por nosotros modestamente ultimada, homenaje póstumo al insigne profesor e investigador P. Guillermo Fraile.

P. TEÓFILO URDÁNOZ, O. P.

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA

DESDE LA ÉPOCA ROMANA HASTA FINES DEL SIGLO XVII

I N T R O D U C C I Ó N

El problema de la «filosofía española»*

El hecho mismo de las controversias a que esta expresión ha dado lugar impone la necesidad de una aclaración previa de su concepto y del sentido en que cabe admitirla. Entran en juego dos palabras: *filosofía*, como sustantivo, y *española*, como adjetivo calificativo, cada una de las cuales por separado plantea difíciles problemas: ¿qué es filosofía?, ¿qué es España? Y la cuestión se agrava todavía más al acoplarlas en una expresión unitaria: ¿qué es, o qué puede ser una *filosofía española*? ¿Se ha dado, efectivamente, en la historia una filosofía semejante? Y, en caso afirmativo, ¿cuáles son sus notas peculiares o sus caracteres distintivos respecto de las filosofías de otros países?

* **Bibliografía:** Abad de Santillán, Diego, *Psicología del pueblo español* (Madrid, librería de Antonio Rubiños, Preciados 23). Se anticipa a los que hablan de «España sin problema». Examina el carácter español en sus varios aspectos: geográfico, étnico; religioso, cultural y militar, pero en sentido optimista; Altamira, Rafael, *Psicología del pueblo español* (Barcelona, Editorial Minerva, 1902, 1918); Antón del Olmet, F., (L?). *La evolución biológica de España* (Sevilla 1907); Bauer Landauer, Ignacio, *Problemas nacionales. Por la grandeza de España* (Madrid 1921) 62 págs.; Beneyto, Juan, *España y el problema de Europa* (1950, Austral, n.971); Boix, Ignacio, *Los españoles, pintados por sí mismos* (1852). Se le ha calificado de «manual del calumniador de sí mismo»; Calvo Serer, Rafael, *España sin problema* (Madrid, Rialp, 1959); Castro, Adolfo de, *Examen filosófico de las principales causas de la decadencia de España* (1852); Castro, Américo de, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires 1948); Id., *La realidad histórica de España* (México, Porrúa, 1954); Id., *Aspectos del vivir hispánico* (Santiago de Chile, 1949); Id., *El enfoque histórico y la no hispanidad de los visigodos*: Nueva Revista de Filología 3 (Méjico 1949) 217-263; Id., *Los españoles: cómo llegaron a serlo* (Madrid 1965); Díaz de Robles, Enrique G., *El ideal hispánico a través de la Historia* (La Coruña, Imprenta El Ideal Gallego, 1937); Dos Fuentes, Marqués de, *El alma nacional. Sus vicios y causas. Genealogía psicológica del pueblo español* (Madrid 1915); García Morente, Manuel, *Ideas para una filosofía de la historia de España* (Madrid 1943; Rialp, 1959). (Con un estudio de Rafael Gambra.); Gay, Vicente, *Constitución y vida del pueblo español* (Madrid, s.f.); Guixé, J., *Problemas de España* (1912); Id., *La nación sin alma* (s.f.); Id., *Ideas de España* (1915); Iglesia, Gustavo de la (Dr. Glay), *El alma española. Ensayo de una psicología nacional* (Madrid, s.f., 1908); Juderías, Julián, *La leyenda negra y la verdad histórica* (1914); Laín Entralgo, Pedro, *España como problema* (Madrid, Aguilar, 1962); Id., *La generación del noventa y ocho* (Madrid, Espasa Calpe, ^{3}1956); López Ibor, *El español y su complejo de inferioridad* (Madrid, Rialp, 1951); Macias Picavea, Ricardo, *El problema nacional. Hechos. Causas. Remedio* (Madrid 1899); Maeztu, Ramiro de, *Defensa de la Hispanidad* (Madrid 1932); Mañero y Mañero, Salvador, *Rasgos del ambiente espiritual de nuestro tiempo*: Arbor 20 (1952) 340-346; Maravall, J. A., *El concepto de España en la Edad Media* (Madrid, Instituto Est. Políticos, 1964) 275 págs.; Menéndez Pidal, Ramón, *Historia de España. Introducción: Los españoles en la Historia* (Madrid, Espasa Calpe, 1947); Palacio Atard, Vicente, *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII* (Madrid, Rialp, 1949); Sainz Rodríguez, Pedro, *Evolución de las ideas sobre la decadencia española* (Madrid 1962); Sales y Ferré, Manuel, *Psicología del pueblo español*: Nuestro Tiempo (enero 1902); Id., *Las causas de nuestra decadencia*. Conferencia (Madrid 1902); Sánchez Albornoz, Claudio, *España, un enigma histórico*, 2 vols. (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1956); Santacruz, Pablo, *Clínicas de la historia y psicología nacional* (Almería 1901); Torro, Antonio, O. F. M., *Filosofía de la Hispanidad* (Barcelona, Casals, 1936); Villada, Zacarías, *El destino de España en la Historia universal* (Madrid ^{2}1940); Yela Utrilla, Juan Francisco, *El problema de la Hispanidad*: Rev. Universidad de Oviedo (1941).

Vamos primero a examinar cada una de las dos palabras por separado, y después trataremos de apreciar el sentido que pueden tener unidas.

Filosofía.—Sería superflua en este lugar una amplia disquisición sobre un tema tan complejo como es el concepto de filosofía. Pero consideramos indispensable adelantar desde ahora el sentido en que nosotros la entendemos y en el que habremos de emplearla a lo largo de nuestro estudio. Difícilmente pueden encontrarse palabras más equívocas que las de *ciencia, filosofía* y *metafísica,* con que un historiador de la filosofía tiene que jugar a cada paso, precisando el sentido en que las entiende cada filósofo en particular, sobre todo en la época más moderna y próxima a nosotros. Es, pues, indispensable anticipar una noción y unas rápidas indicaciones sobre las variantes y oscilaciones de su contenido en el transcurso de su desarrollo histórico. Solamente una noción clara y exacta de lo que debe entenderse por filosofía nos permitirá proceder con seguridad y decidir si hay o no lugar para poder hablar de una *filosofía española,* o al menos de la existencia de una filosofía o de filósofos en España.

Nuestra opinión personal es que la distinción comúnmente admitida en nuestros días, y más aún la contraposición entre dos tipos de saber, uno de los cuales sería la *ciencia,* o las ciencias, y otro la *filosofía,* carece por completo de fundamento. Ciencia y filosofía son dos expresiones que, en su abolengo histórico, significan exactamente una misma cosa, y que caminaron juntas y unidas hasta hace poco más de un siglo. Tanto su noción como las divisiones respectivas que dentro de cada una de ellas podemos establecer se corresponden exactamente. Ni por sus objetos, que son los mismos, ni por el modo de considerarlos hay fundamento de ninguna clase para establecer una distinción entre un saber *filosófico* contrapuesto a un saber *científico,* ni viceversa. Cabe dividir la *filosofía* en diversas partes, articuladas conforme a lo que los escolásticos llaman distinción formal de los objetos sobre que versa; y cabe esa misma división o articulación dentro de la *ciencia,* en diversos grupos o ramas de ciencias. Es decir, es legítima la contraposición de la *ciencia,* como saber genérico, a las distintas ciencias, como saberes específicos o particulares; y lo es también la de la *filosofía* respecto de las distintas ramas de las ciencias o saberes que comprende. Pero no lo es la de la *ciencia* a la *filosofía,* pues ambas son una misma e idéntica cosa.

Y no se crea que esto es cuestión de palabras, sino un problema de mucha gravedad, que ha dado y sigue dando lugar a serias confusiones. El prefijo «filos», antepuesto a la palabra «sofía», que tiene etimológicamente un sincero y simpático sentido de modestia, en realidad ha contribuido a embrollar y enturbiar la noción clara de la «sofía», es decir, de la ciencia a secas.

La ciencia no es un producto espontáneo ni natural, sino una cosa que ha habido que hacer, que se hace y se seguirá haciendo a costa del esfuerzo colectivo y sucesivo de los sabios de todos los tiempos y a través de las más diversas vicisitudes. Pero las peripecias de su elaboración han repercutido de rechazo sobre su misma noción, conforme al predominio alternativo que unas partes han tenido sobre otras, al compás del interés que determinadas materias o temas han suscitado en los distintos tiempos.

No es ésta la ocasión de hacer un recorrido histórico del desarrollo de la ciencia, o de la filosofía, y, por lo mismo, de las variaciones que su noción ha tenido a lo largo de los siglos. Baste insinuar que la ciencia, o la filosofía, nace en la Grecia del siglo VII antes de nuestra era, primeramente en forma de un saber confuso, inarticulado, centrado en torno al problema de la naturaleza, con sus diversas partes involucradas bajo la común denominación de física.

En Platón aparece una primera articulación de tipo pedagógico en: *Artes mecánicas,* correspondientes a los artesanos; *matemáticas,* para los guerreros, y *dialéctica,* propia de los filósofos o gobernantes. Pero la actitud platónica, tratando de conciliar la antítesis entre el estatismo de Parménides y el movilismo de Heráclito, significa un retroceso al planteo simplista del problema de la ciencia entre los presocráticos.

El problema llega a su madurez en Aristóteles, el cual recoge la noción socrática de la formación del universal mediante la inducción, la conceptualización y la definición, y establece un esquema bien articulado de la filosofía con sus distintas partes correspondientes a la diversidad de los objetos sobre que versa la investigación. Así tenemos *ciencias generales:* Filosofía primera, lógica, gramática, y *ciencias particulares,* que, a su vez, se dividen en *teóricas:* Física, matemáticas, teología; *prácticas:* Política, económica y monástica o ética, y *poéticas:* Medicina, retórica, poética, etc. Esta articulación del saber se completa más en pormenor con los tratados que integran el *corpus aristotelicum.*

Pero esta estructuración del saber, que con sus diversas partes bien diferenciadas abarca todo el ámbito de lo cognoscible con un sentido realista, abierto además a un progreso

orgánico, armónico y equilibrado en cada rama de la ciencia, no tuvo, sin embargo, la buena acogida que merecía. Los estoicos y epicúreos marcan un retroceso, volviendo a restaurar la física presocrática: unos, la de Heráclito, y otros, la de Demócrito, con un propósito esencialmente práctico, como base de sus éticas respectivas, dividiendo la filosofía en *lógica*, *física* y *ética*, con predominio de la última, a la cual tienden, como base y preparación, todas las partes anteriores. En el mismo Liceo y en su derivación alejandrina prevalece el interés hacia las ciencias naturales y matemáticas, quedando abandonada la teología, que, por otra parte, apenas desarrolló el mismo Aristóteles.

El equilibrio, aunque en otro sentido, se rompe todavía más en los neoplatónicos, en los cuales, a la inversa, prevalece la teología, con detrimento de las ciencias naturales y de las matemáticas, que quedan abandonadas o relegadas a un segundo lugar. Así, la filosofía queda reducida casi por completo al cultivo de la lógica, como disciplina introductoria, y a la teología, es decir, a la ciencia de lo absoluto e infinito, o del principio del cual proceden todas las demás realidades. Desde entonces hasta nuestros mismos días, aunque con los matices más diversos, el predominio que ha tenido el fondo neoplatónico o neoplatonizante a lo largo de los siglos y de las más diversas corrientes de pensamiento ha hecho revestir a la «filosofía» un matiz de ciencia, unas veces de lo abstracto y universal, y otras de lo absoluto y lo trascendente, dándole en unos casos un carácter excesivamente lógico y en otros teológico, y en ambos rompiendo la armonía y restringiendo la amplitud del esquema aristotélico, preparando con ello la posterior disociación entre «ciencias» y «filosofía». A esto se añadirá la confusión a que darán lugar los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano al volver a poner en circulación la palabra no aristotélica de «metafísica», bajo la cual se cobijarán indebidamente realidades pertenecientes a ciencias completamente distintas: el ente de razón (lógica), el ser en común (filosofía primera) y el ente realísimo y particularísimo de Dios (teología). Es una confusión que, con diversas alternativas y con los más variados esfuerzos para justificar la inclusión de cosas tan distintas bajo la rúbrica común de la palabra «metafísica», llegará hasta nuestros mismos días.

No es necesario seguir todo el proceso histórico de este desarrollo de la noción de «filosofía»; pero, a pesar de la casi infinita proliferación de actitudes que de un siglo a esta parte han buscado cobijo tanto bajo esa palabra como bajo la de

«metafísica, tan vaga e imprecisa como ella, ambas siguen conservando crédito en nuestro tiempo. Pero lo difícil es asignarles un contenido real, un objeto específico y una función claramente definida, distintos de los que corresponden a la «ciencia». Desde el momento en que se acepta y se da por bueno que hay dos tipos de saber, uno «filosófico» y otro «científico», como dos campos distintos de ejercicio mental, es preciso establecer un criterio de distinción o de separación que nos permita saber cuándo hacemos «ciencia» y cuándo hacemos «filosofía». Esto es lo que, algunos al menos, no acertamos a ver con claridad.

Resulta clara una noción de la «ciencia» o de la «filosofía» concebidas como un saber total articulado en múltiples miembros potenciales o virtuales, que son, ni más ni menos, todas las ciencias particulares que se ocupan en investigar sobre los múltiples aspectos de la realidad. En este sentido es exactamente lo mismo hablar de «ciencia» o de saber «científico», sin más, que distinguir dentro de él las múltiples partes o «ciencias» particulares que aspiran a un conocimiento total de la realidad o de las distintas realidades. Y dentro de estas ciencias particulares es perfectamente natural también la distinción, y hasta una cierta contraposición, de unas respecto de otras, en virtud de las materias tan distintas sobre que versan, como son Dios (objeto de la teología) y las restantes y variadísimas entidades del mundo físico, objeto de todas las demás ciencias. No hay objeto, tema, materia ni función de cuantas se asignan a la «filosofía» que no tenga holgado acomodo en alguno de los variados sectores de ciencias que figuran esbozados en la vieja clasificación aristotélica, tan amplia y, a la vez, tan orgánica y abierta que parece prevista para albergar todas cuantas ciencias posteriormente han ido apareciendo. Pero si nos empeñamos en llamar «filosofía» a la ciencia de lo absoluto y de lo trascendente, no hemos hecho más que sustituir con esa denominación lo que con más propiedad llamaban los antiguos «teología»; y así, ciertamente, podemos contraponerla a todas las demás ciencias que estudian las realidades intramundanas, aunque con ello no hemos ganado nada, ni en precisión, ni en claridad, ni menos en verdad y exactitud, que es lo único que importa.

Esta restricción de la amplitud de la palabra «filosofía» como sinónima de «teología» es característica de los sistemas de fondo idealista, más o menos directamente derivados de una inspiración neoplatonizante. Sciacca equipara expresamente la filosofía a la metafísica y a la teología, asignándole como objeto el es-

tudio de la realidad trascendente, o sea Dios [1]. En otro sentido distinto sostiene Zubiri que la filosofía es lo que está más allá de las ciencias. Pues bien, si lo que está más allá de las ciencias es la «meta-física», en este caso, o bien damos a ésta un sentido equivalente al de la «teología», o nos quedamos en la vaguedad de no saber qué objeto concreto asignarle. Es legítima la contraposición entre «ciencia» y «ciencias», o entre «filosofía» y «ciencias», y también de éstas entre sí. Pero no vemos fundamento para establecerla entre «ciencia» y «filosofía», pues ambas son una misma cosa [2].

Menos motivo aún vemos para considerar a la «filosofía», a la manera de Bertrand Russell, como una especie de «tierra de nadie», interpuesta entre la fe y la ciencia. «Los problemas que son susceptibles de una respuesta precisa se han colocado en las ciencias, mientras que sólo los que no la consienten actualmente quedan formando el residuo que denominamos filosofía [3]. Más bien parece que tanto los problemas como sus soluciones, más o menos definitivas y satisfactorias, se reparten equitativamente por las diversas ramas de la ciencia o de la filosofía.

El maravilloso desarrollo de las «ciencias» físicas y naturales y su emancipación de lo que en tiempos pasados se consideraba como «filosofía», ha hecho que algunos piensen que la filosofía ha llegado a vaciarse de contenido propio, quedando reducida a una actitud, o a una serie de actitudes decoradas con la más variada gama de «ismos»: realismo, subjetivismo, fenomenismo, relativismo, problematismo, historicismo, etc. Según Wittgenstein, la filosofía no es una doctrina, sino una actividad [4]. Según Jorge Simmel, filosofar es colocarse más allá de todos los prejuicios: «sich jenseits von Voraussetzungen zu stellen». Algo parecido dice Ortega y Gasset cuando afirma: «Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas» [5]. «La filosofía es una aspiración, un afán». «Esto significa que vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra como las demás. Pero, aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo». Pues bien, en

1 M. F. SCIACCA, *Historia de la filosofía*. Introd. (Barcelona 1950), p.14-36.
2 XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios* (Madrid 1944) p.40ss.
3 B. RUSSELL, *Los problemas de la Filosofía* (Barcelona, Labor) p.180.
4 WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (1957) 4,112. Traduc. esp. *Tratado lógico-filosófico* p.79.
5 ORTEGA Y GASSET, prólogo a *Pedagogía general...* de HERBART (1916), en *Obras* VI (Madrid 1952) p.266.

todo esto: carencia de prejuicios, libertad, aspiración, afán, autenticidad, no vemos nada que distinga al pensar «filosófico» de cualquier otra clase de pensar científico. Asimismo, la relatividad y el historicismo es propio de toda ciencia *in fieri*, mientras se está haciendo, pero no de la ciencia *in facto esse*, una vez que se ha llegado a alcanzar y formular científicamente alguna verdad. Tampoco el pensar con más o menos libertad distingue a la «filosofía» de ninguna rama de la ciencia general o particular, pues la libertad no existe ante la verdad, y, desde luego, en cualquiera de ellas, más que la libertad en cuanto tal, lo que importa es pensar con exactitud y llegar a la verdad.

Tampoco vemos nada claro lo que asegura Lutowslawski cuando dice que «filosofía es una visión total del universo a través de la particularidad racial», pues a través de la particularidad racial contemplan el universo, en cuanto les es posible, tanto los «científicos» como los «filósofos».

Dando por buena la distinción radical entre «ciencias» y «filosofía», afirma Zubiri que el objeto de la segunda es «constitutivamente latente», y que debe «moverse en un plano de consideraciones radicalmente ajeno al de todas las demás ciencias. Si toda ciencia versa sobre un objeto real, ficticio o ideal, el objeto de la filosofía no es ni real, ni ficticio ni ideal: es otra cosa, tan otra que no es cosa» [6]. Así, pues, mientras que la ciencia es un conocimiento que estudia un objeto que está ahí, la filosofía, por tratar de un objeto que, por su propia índole, huye, que es evanescente, será un conocimiento que necesita perseguir a su objeto y retenerlo ante la mirada humana, conquistarlo. La filosofía no consiste sino en la constitución activa de su propio objeto, en la puesta en marcha de la reflexión» [7]. Dejando aparte que ni la filosofía ni ninguna ciencia constituyen su propio objeto, sino que investigan sobre los objetos reales existentes, tampoco en este caso le correspondería a la filosofía ningún objeto propio diferencial, sino que filosofar consistiría más bien en una actitud o en una actividad, en la «puesta en marcha de la reflexión», lo cual no es suficiente para distinguirla de ninguna de las ciencias particulares, pues todas ellas utilizan la reflexión en el mayor grado posible, a la vez que ejercen el análisis más o menos directo sobre sus propios objetos.

En una línea parecida, pero aún más avanzada, afirma Ferrater Mora: «Decir que la filosofía es o no es, a la postre, metafísica, es sólo una cuestión de vocabulario; prefiero decir

6 X. ZUBIRI, prólogo a la *Historia de la Filosofía*, de JULIÁN MARÍAS (Madrid 1941) p.15.
7 X. ZUBIRI, ibid., p.16.

que la filosofía—llámese «metafísica o de otra suerte—consiste primariamente, si bien no exclusivamente, en carecer de objetos propios y en no ponerse, por lo tanto, en parangón con ningún otro empeño cognoscitivo. No puede parangonarse con ninguno de ellos, porque está impresa en cada uno de ellos. La filosofía es, en mi opinión, «un punto de vista», de modo que, aunque no hay objetos que puedan calificarse de «filosóficos», todos los objetos pueden ser examinados filosóficamente» [8]. Tampoco acertamos a ver la diferencia. No hay ningún objeto que, en cuanto tal y en su objetividad, diferencie a la ciencia de la filosofía; pero todos los objetos o todas las realidades pueden ser consideradas «científicamente», o, lo que es lo mismo, «filosóficamente».

Sería muy fácil multiplicar los testimonios para hacer ver que la palabra «filosofía», que originariamente tuvo un sentido de modestia, ha resultado después sumamente equívoca y se ha convertido en fuente de mil confusiones al pretender distinguirla y contraponerla a la «ciencia». Sería preferible suprimirle de una vez el prefijo «filo» y dejarla reducida simplemente a «sofía», es decir, a ciencia a secas, suprimiendo con ello la antítesis ficticia y anodina entre «ciencia» y «filosofía». Hacer filosofía será hacer ciencia, o no será nada. La distinción y la contraposición—no la oposición—, si se quiere, cabe hacerla dentro de las múltiples ramas que integran el saber, que indiferentemente podemos llamar «científico» o «filosófico». Decir «ciencia» o decir «filosofía» equivale a la aspiración y al esfuerzo para llegar al conocimiento de las múltiples realidades mundanas o extramundanas; a un saber de las cosas fijo, estable, necesario y universal, logrado mediante la abstracción intelectiva, que confiere fijeza, estabilidad y necesidad conceptual a objetos de suyo móviles, inestables y contingentes. Una misma cosa es la ciencia y la filosofía, si bien cabe distinguir dentro de ella entre ciencia de lo trascendente y absoluto (teología) y ciencia de lo intramundado, relativo, móvil y contingente.

Y, en cuanto a la «metafísica», cuyo concepto ha atravesado por unas vicisitudes similares a las de la «filosofía», esa palabra—desde luego no aristotélica—podría suprimirse sin riesgo alguno, antes bien con mucha ventaja para la claridad. Si su contenido y función consisten en formular un conjunto de nociones generalísimas y abstractísimas, previas a todas las ciencias particulares, en ese caso es idéntico al que Aristóteles señalaba a su «filosofía primera»; y si se le adjudica el estudio o la investigación sobre el ser trascendente, particular y concreto de Dios, en cuanto es posible a la razón humana, en ese caso está perfectamente encajada y sin posible confusión dentro del campo que corresponde a la teología natural.

8 Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy* (Madrid, Rev. Occ., 1959) p.46; cf. 202.

Hemos insistido, quizá excesivamente, en establecer un concepto claro de la filosofía, pues de esto depende la legitimidad de la expresión «filosofía española». Lo que no es legítimo es negar *a priori* la existencia de ésta, en virtud de un concepto previamente establecido, conforme al cual el sentido amplio y exacto de filosofía se restringe de modo que queda reducido a un tipo determinado de filosofar, aplicable tan sólo a una determinada especie de filosofía.

Así, pues, al hablar de «filosofía» entendemos la ciencia en todas y cada una de sus múltiples ramas. Con esto la investigación sobre la «filosofía española» queda centrada en averiguar y comprobar efectivamente cuántas y cuáles de esas ciencias han sido cultivadas en España, y si ha habido habitantes de la pensínsula hispana que hayan contribuido de alguna manera a su estudio y desarrollo. De esta manera el problema queda reducido a una cuestión de hecho, y como tal entra plenamente en el campo de la historia, que es a la que corresponde contestar afirmativa o negativamente.

España.—Es el segundo término de la cuestión. A las dificultades que implica la determinación del concepto de «filosofía» se añaden en nuestro caso las que provienen del de la entidad que denominamos España (algo parecido nos sucede cuando queremos definir lo que es Europa, o lo que son cualquiera de las nacionalidades europeas). ¿Qué sentido tiene esa palabra? ¿Cuándo comienza a existir en el orden de la realidad y, como tal, en una forma propia y diferenciada de las demás naciones europeas? No hace falta advertir que el problema de España, en sus múltiples aspectos: geográfico, geológico, etnológico, arqueológico, cultural, político, o simplemente histórico, es una cuestión que solamente podrá ser descifrada por los geólogos, los etnólogos, los arqueólogos o los historiadores. No es que creamos desdeñables las aportaciones de los literatos o de los poetas, pues siempre incluyen alguna visión interesante de las cosas. Pero no será de ellas de quienes haya que esperar, al menos preferentemente, la solución. Por desgracia, en muchas interpretaciones que habremos de encontrar más adelante ha entrado más poesía, literatura, sentimentalismo, o simplemente apasionamiento, que verdadera ciencia histórica, como también excesivo subjetivismo para que puedan resultar objetivas y convincentes. Podemos entender la entidad *España* en varios sentidos:

a) *Sentido espacial o geográfico.*—Equivale al territorio peninsular que hace unos setenta millones de años se formó en el extremo de Europa, delimitado por los mares Cantábrico, Mediterráneo y el océano Atlántico, separado por los Pirineos, y de Africa por el estrecho de Gibraltar. En este sentido, en la historia de España caben todas las culturas que los diversos pobladores de la península han desarrollado en ella a lo largo de los siglos.

b) *Sentido etnológico o racial.*—No cabe hablar de una raza española ancestral, pura y única, que se perpetúa sobre la península hispana desde los tiempos más remotos. Por el contrario, nuestro suelo ha sido un amplio escenario por donde ha pasado, y en la mayor parte de los casos permanecido, una innumerable diversidad de los pueblos y las razas más distintas. Por el sur, saharianos, mauritanos, bereberes; por el norte, ligures, celtas, latinos, griegos, etc. Su fusión ha dado por resultado un grupo étnico suficientemente unitario y destacado, sin perjuicio de los diversos caracteres regionales que todavía perduran.

c) *Sentido político.*—Es decir, como un Estado constituido y organizado en la forma en que hoy lo entendemos. En este caso, la respuesta es más compleja. Con anterioridad a la colonización romana no encontramos un Estado propiamente dicho, sino una multitud de tribus autónomas, casi siempre hostiles entre sí: vacceos, vetones, carpetanos, pelendones, várdulos, austrigones, lusitanos, ilérgetes, layetanos, turdetanos iberos, vascones, celtíberos, etc. Este aspecto carece de interés en nuestra cuestión, pues en ese tiempo es vano querer buscar ningún vestigio de filosofía, a no ser que acudamos a las creencias prehistóricas que pueden hallarse en aquella situación de los pobladores peninsulares.

La dominación romana unificó hasta cierto punto la Península, pero no en forma de un Estado propiamente dicho, sino como una colonia dependiente del Imperio. Esta situación política tiene ya interés para la Historia de nuestra filosofía, pues durante esa época florecen en España pensadores y escritores muy notables, como Séneca, Marcial, Columela, Quintiliano, Moderato de Gades, Osio de Córdoba, Calcidio, Flavio Merobaudes, Prudencio, Orosio. La cultura española es entonces un reflejo exacto de la romana, y solamente en los casos de Moderato de Gades y de Calcidio recoge pálidamente algo de las postrimerías del helenismo [9].

[9] J. M. Gómez-Tabanera y colaboradores: *Las raíces de España* (Madrid, Instituto Español de Antropología, 1967) 478 págs.

El hundimiento del imperio romano, con la subsiguiente invasión de los bárbaros, significó una profunda mutación. Nuevas oleadas de tribus: suevos, alanos, vándalos, visigodos, penetran y se dispersan por el territorio peninsular. Los visigodos acaban por prevalecer sobre todos, y con Suintila logran la unidad territorial de la Península, habiendo llegado con Recaredo a la unificación religiosa oficial. Por vez primera podríamos hablar, en sentido político, de un Estado español independiente y organizado, en que se desarrolla una notable cultura, si bien como reflejo de los restos, ya muy mermados, de la romana [10]. Es un momento importante, pues en él debemos situar a escritores como San Martín de Braga, San Leandro, San Isidoro, San Braulio, San Ildefonso, San Julián, Tajón, etc.

Pero es también una situación efímera, pues termina en el siglo VII con la invasión musulmana, la cual paralizó y desarticuló el incipiente renacimiento isidoriano. Desde entonces hasta la terminación de la Reconquista no puede hablarse de un Estado español, sino de la coexistencia hostil de dos Españas: la cristiana y la musulmana, con mutuos influjos e interferencias culturales, si bien polarizadas en dos centros distintos. La cristiana primeramente conservará los restos de la herencia isidoriana (San Eulogio, Speraindeo, Alvaro de Córdoba, Beato, Heterio, Elipando), y a partir de Alfonso VI mirará más bien hacia Europa y hacia Roma; y la musulmana, polarizada a su vez hacia Oriente. No obstante, si atendemos no sólo a su aspecto geográfico y espacial, sino a su fondo racial y etnológico, cabe también considerarla como española, en cuanto que los pensadores musulmanes que hallaremos en la Península en esos siglos no son de raza oriental, sino descendientes de la gran masa de españoles que se islamizaron aceptando la religión del Corán. Por esto es perfectamente legítimo incluirlos dentro de una historia de la filosofía española.

Tampoco existe una España única en sentido político durante los siglos que dura la Reconquista. La expansión militar de los cristianos hacia el sur da origen a la formación de un conjunto de reinos independientes, y en no pocas ocasiones hostiles entre sí: Asturias, León, Castilla, Aragón, Portugal, Cataluña. Ninguno de ellos se basa en ningún distintivo ni principio racial, sino más bien en determinantes geográficos y lingüísticos a que dio lugar el mismo desarrollo de la expansión

[10] S. Isidoro, en el prólogo a su *Historia de los godos, vándalos y suevos*, titulado *Laudes Hispaniae*, se hace eco de esta conciencia inicial de España como Estado independiente y con unidad nacional, organizado por los godos. Texto en Z. Villada, *El destino de España en la Historia universal* (Madrid 1948) p.76.

de los primitivos focos de resistencia contra los invasores. Pero su situación de convivencia fronteriza con la cultura del mundo musulmán, que había heredado los restos de la cultura helénica, coloca a la España cristiana en un momento muy importante por su contribución a la cultura europea, mediante la magna labor de las escuelas de traductores (Juan Hispano, Gundisalvo), las cuales sirven de puente de transmisión de la cultura griega y musulmana al Occidente cristiano y son uno de los elementos decisivos del desarrollo de la escolástica en el siglo XIII.

Solamente con el advenimiento de los Reyes Católicos, a fines del siglo XV, puede hablarse de una España recuperada en su territorio y de un Estado que domina la casi integridad del solar peninsular, si bien hasta los borbones los monarcas no usan el título de reyes de España. Con ello coincide el brillante desarrollo de nuestro Renacimiento y el momento culminante, más fecundo y original, de la cultura española en las letras, las artes, la teología escolástica y el pensamiento jurídico y político en los siglos XVI y XVII. Pero ya a mediados del último se inicia nuestra decadencia militar, política y cultural, mientras fuera de España surge potente el movimiento de desarrollo de las ciencias naturales y matemáticas, a la vez que la filosofía inicia una nueva orientación. Nuestro aislamiento nos hace quedar retrasados ante los avances de las primeras y también distanciados de las vicisitudes de la nueva orientación que emprende la segunda. En el siglo XVI, con la pragmática aislacionista de Felipe II, inspirada en el temor al contagio de las herejías, cierra España sus horizontes culturales hacia una Europa en honda transformación. Con ello mantuvo su ortodoxia católica, pero quedó desvinculada y retrasada en el proceso del desarrollo de las ciencias, cayendo en un marasmo intelectual del que comenzará a querer despertar a mediados del siglo XVIII. Pero la recuperación, que pudo haber sido rápida y normal, pues, a pesar de las ponderaciones de algunos ilustrados dieciochescos, no era tanta la ventaja que entonces nos llevaban las demás naciones, y sin el desgarramiento de la unidad interna hasta entonces vigente en el orden político, religioso e ideológico, se vio cortada por la invasión francesa a principios del siglo XIX, con su ingente cúmulo de destrucciones, que desarticularon la vida normal económica de la nación, a la vez que con su secuela de divisiones políticas e ideológicas, que examinaremos en su lugar. Un nuevo retraso en nuestro desarrollo cultural que solamente será superado en el siglo XX.

Filosofía española *

Uniendo ahora los dos términos que hemos analizado por separado, veamos qué sentido puede tener la expresión *filosofía española*. Un aspecto material de la cuestión es si ha habido o no filósofos en España, entendiendo ésta en sentido geográfico, espacial o peninsular; y otro aspecto formal es si esos filósofos tienen o no algún carácter nacional propio y distintivo, un modo peculiar de filosofar que los distinga de los pensadores de otros países. Caben varias fórmulas posibles.

Planteada la cuestión en su aspecto geográfico o local, el problema es muy sencillo. La fórmula *filosofía en España* equivale a averiguar si hay filósofos españoles, o si hay españoles que hayan filosofado o cultivado las diversas ramas del saber o de la ciencia en el solar español. Es una cuestión de hecho, facilmente comprobable por la historia. Habrá filosofía en España si en ella ha habido filósofos que hayan escrito libros de filosofía, enseñado doctrinas o elaborado sistemas filosóficos.

* **Bibliografía:** CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA, *Del estudio de la historia de la filosofía española:* Revista Ibérica (1862) 393-405, en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura* (1862); CHEVALIER, JACQUES, *Y-a-il une philosophie espagnole?*, en *Estudios eruditos «in memoriam» de A. Bonilla y San Martín* I (Madrid 1927) p.1-4; ID., *¿Existe una filosofía española?:* RevFil Madrid 4 (1945) 589-594 (trad. por M. Mindán); ID., *El papel del pensamiento español en la restauración del humanismo integral:* RevFil Madrid 28 (1949); ID., *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* III (Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1944) p.359-364; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *El porvenir de la filosofía española:* Arbor 25 (1953) n.89,38-48; IRIARTE, JOAQUÍN, S. I., *Filosofía hispanoamericana:* RazFe (marzo 1944); ID., *La filosofía española. Su concepto y su valor:* RazFe 130 (1944) 525-535; ID., *La filosofía española frente al gesticulante barroco:* RazFe 131 (1945) 325-336; ID.. *La filosofía española bajo el chiste volteriano:* RazFe 132 (1945) 57-71; ID., *La filosofía española para el doceañista y el krausista:* RazFe 132 (1945) 117-132; ID., *La filosofía española y los casticismos del pre-98:* RazFe 135 (1947) 403-418; ID., *Menéndez Pelayo y la filosofía española* (Madrid, Editorial Razón y Fe, 1947); *Menéndez Pelayo y «su» filosofía española mirados desde hoy:* RazFe 154 (1956) 320-336; ID., *La filosofía española y el choque Menéndez-Guardia* (1890-93): RazFe 133 (1946) 527-542; LAVERDE Y RUIZ, GUMERSINDO, *De la filosofía española:* Rev. de Instrucción Pública (30 dic. 1850); ID., *De la filosofía en España:* Diario Español (Madrid, 1 octubre 1856); ID., *Proyecto de una biblioteca de filósofos ibéricos:* Rev. de Instrucción Pública (17 marzo 1859); ID., *El tradicionalismo en España durante el siglo XVIII*, en *La ciencia española* II. Adiciones I; ID., *Estudios críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas* (Lugo 1868); LEGENDRE, MAURICIO, *Sobre la orientación práctica del pensamiento español:* RevFil Madrid 8 (1949) 573-594; MENÉNDEZ Y PELAYO, *La ciencia española* (= CE). *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española* I-II (1876); ID., *Inventario bibliográfico de la ciencia española*, en *La ciencia española*; MILLAS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA, *La vindicación de la ciencia española por Menéndez Pelayo:* Arbor 127-128 (1956) 410-436; MINDÁN MANERO, MANUEL, *Existencia y carácter de la filosofía en España*, en *Actes du XI Congrès International de Philosophie* XIII (Bruxelles 1953); ID., *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII:* RevFil 12 (1953) 427-443; ID., *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII:* RevFil 18 (1959) 471-488; ROIG GIRONELLA, JUAN, *Menéndez Pelayo y la filosofía española:* RazFe 137 (1948) 567-570; SÁNCHEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA, S. D. B., *El problema de la filosofía española:* EstFil 10 (Las Caldas de Besaya 1961) 79-113; SANTA TERESA, NAZARIO DE, O. C. D., *Filosofía de la mística. Análisis del pensamiento español* (Madrid 1953); SOLANA, G. CAMINO, MARCIAL, *Existencia y caracteres distintivos de la filosofía española según Menéndez y Pelayo:* Crisis 3 (1956) 397-420; ID., *Apostillas de Menéndez Pelayo a los «Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás del M. R. P. Ceferino González, O. P.:* Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo (1927) 103-114.228-242.306-321; ID., *Existencia y caracteres distintivos de la filosofía española según Menéndez Pelayo.* Discurso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (9 noviembre 1954); UNAMUNO, MIGUEL DE, *Sobre la filosofía española. Ensayos* I, en *Obras completas* M. García Blanco III (Madrid, A. Aguado 1958); ID., *En torno al casticismo.* IV: *De mística y humanismo:* o.c., vol.3; ID., *Ganivet, filósofo:* o.c., vol.5; VALERA, JUAN, *De la filosofía española* (1873); *Obras completas* II (Aguilar, Madrid 1942) p.1556.

Para ello es suficiente con examinar la historia y comprobar si, efectivamente, ha habido o no tales pensadores en España. Esta fórmula tiene la ventaja de que prescinde de toda distinción de raza, de nacionalidad o de credo religioso y se extiende a todos los pobladores de la Península que en ella hayan cultivado la filosofía, sean griegos, romanos, cristianos, musulmanes o judíos.

Ahora bien, si empleamos la expresión *filosofía española* en cuanto que, con el adjetivo *española*, se trata de calificar el sustantivo *filosofía*, la fórmula es más comprometida y debemos aquilatarla un poco.

Tomada en el sentido de nacionalidad, tropezamos con la dificultad de determinar cuándo existe España como tal entidad nacional. No existe propiamente ninguna nacionalidad europea ni, por lo tanto, española, hasta muy avanzada la Edad Media, y, por lo mismo, tendríamos que excluir, por lo menos, a Séneca, Calcidio e incluso a los visigodos.

Si se insiste en el elemento racial, aparte de que no es posible determinar en concreto la existencia de una raza española, en España ha habido pensadores pertenecientes a las razas más diversas. Tendríamos que prescindir de Calcidio (quizá griego), Averroes (musulmán), Maimónides (judío), Unamuno (vasco).

Si adoptamos el criterio religioso, y en concreto el catolicismo, como nota distintiva del pensamiento español, nos hallamos ante el hecho de que en España ha habido varias religiones muy distintas y españoles que han seguido diversos credos religiosos. Así nos veríamos obligados a dejar fuera a Séneca, Maimónides, Averroes, Servet, Sanz del Río, Ortega, Unamuno, etc., que han seguido confesiones religiosas fuera de la cristiana o que no han estado vinculados a ninguna.

Tampoco hay que hacer hincapié en la lengua en que escribieron. Unos lo han hecho en árabe, otros en griego, otros en hebreo, otros en latín. Incluso en el tiempo en que ya existe una España nacionalmente diferenciada con su lengua propia, siguieron escribiendo en latín Luis Vives, Fox Morcillo, Cardillo de Villalpando, Ramón Sibiuda, Francisco Sánchez y los escolásticos, como Vitoria, Suárez, Urráburu y Santiago Ramírez. No se les puede excluir de la historia de la filosofía española, aunque no hayan empleado su lengua vernácula.

Pero debemos distinguir. Si hablamos de la filosofía en sí misma, hecha, *in facto esse*, como una verdad pura, abstracta, descarnada y desencarnada, ésta, una vez hallada, ya no tiene patria ni nacionalidad. La verdad en sí misma es trascendente, supranacional y supraindividual. El teorema de Pitágoras o la ley de Newton, una vez hallados y enunciados, dejan de ser propios del autor que los ha formulado y se convierten en verdades absolutas, universales, intemporales y fuera de la historia. Hay filósofos, físicos, médicos, geómetras y astrónomos griegos, alemanes, ingleses o franceses. Pero no hay una filosofía, una física, una medicina, una geometría ni una astronomía de ninguna de esas nacionalidades.

Pero la filosofía puede considerarse *in fieri*, en su proceso temporal de elaboración. Es una cosa que se ha hecho, se hace y se seguirá haciendo mediante el esfuerzo acumulado de personalidades individuales pertenecientes a un determinado tiempo y país. Es un producto mental elaborado por muchos y muy distintos hombres, de distintos tiempos y nacionalidades. Pues bien, el hacerse de la filosofía, en cuanto búsqueda, investigación, es un hecho histórico, y por eso precisamente tiene historia la filosofía y está vinculada a los personajes que la han elaborado. La verdad y la filosofía en sí mismas no tienen patria ni nacionalidad. Pero sí la tienen aquellos hombres que han descubierto la verdad con su esfuerzo, aunque una vez lograda quede destemporalizada y se convierta en patrimonio de todos. Por esto es perfectamente legítimo desglosar la labor propia de cada pueblo y su contribución a la formación de la filosofía dentro del proceso general del espíritu humano.

En este sentido cabe hablar de filosofías nacionales, es decir, de lo que cada nación ha contribuido a la magna obra de hacer la filosofía. Puede hablarse de una filosofía griega, romana, francesa, inglesa, alemana o española, en cuanto que la han hecho los griegos, los romanos, los franceses, los ingleses, los alemanes o los españoles. La filosofía ha sido hecha por hombres, por individuos particulares sujetos a un tiempo, a un ambiente, a unas circunstancias, pertenecientes a un pueblo o a una nacionalidad. Esa aportación humana, personal o nacional, puede y debe tener un puesto y un sentido dentro de la historia. Cabe perfectamente señalar, dentro de la corriente universal del pensamiento, quiénes y cuándo han descubierto determinadas verdades y cuáles han sido en concreto las aportaciones de cada nación al hacerse de la filosofía. En este sentido es legítimo fijarse en los caracteres distintivos de cada pueblo, más o menos reflejados en su modo de abordar los problemas y tratar de resolverlos.

La filosofía tiene historia en cuanto a su formación, a su hacerse. Y también tienen historia los hombres que la han hecho, abarcando su persona particular, su vida y carácter, la

nación a que pertenecen, su religión y su tiempo. Así, pues, habrá filosofías griegas, alemanas o españolas en cuanto que haya habido griegos, alemanes o españoles que hayan contribuido a su elaboración, marcando sus aportaciones con los caracteres peculiares de su psicología nacional.

No cabe duda de que en ese hacerse de la filosofía no han podido menos de influir los caracteres peculiares o las notas particulares de la psicología de cada grupo étnico, racial o nacional. Ciertamente que no hay un espíritu particular de cada pueblo (Volkgeist), a la manera como lo entendían Herder o Hegel, pero sí un carácter, una psicología, un modo de ser peculiar y distintivo que los informa, los distingue de los demás, los mueve, inspirando su arte, su literatura y sus empresas, dándoles un sello diferenciador y una fisonomía que los distingue de los demás. Dice muy bien el P. Joaquín Iriarte: «Está, pues, claro que si la filosofía, en su noción, excluye linderos patrios y colorido racial, tiene, no obstante, maneras nacionales de presentarse. En su realización y desarrollo histórico se reviste de rasgos particularistas, de verdadera fisonomía diferenciada, y, como programáticamente decía el insigne Lloréns, viene a ser producto del espíritu nacional, si bien este espíritu, hay que decirlo una vez por todas, no es el hipostasiado y escrito con mayúscula, de Hegel y su escuela». «Aunque parezca paradoja, la filosofía, que es la ciencia más universalista entre las ciencias del espíritu, que es «catolizante», como diría Sócrates..., se la colorea de vida nacional, se anima con las razas y los pueblos. Dentro de un fondo que debe ser único y siempre el mismo, acepta los cambiantes étnicos correspondientes a las distintas colectividades, y tanto llega a incorporarse a su ser y vida, que provoca las guerras ideológicas, que el maquinizado mundo moderno contempla con asombro» [11].

Así propuesto el problema, la cuestión concreta de la existencia de una filosofía española dependerá de fijar los siguientes hechos:

1.º Si se ha dado en España un conjunto notable de pensadores que hayan cultivado la filosofía y contribuido de manera más o menos destacada a su formación y desarrollo.

2.º Si, dentro de las diversidades naturales, hay entre ellos algún fondo o caracteres más o menos comunes que los diferencien de otros grupos étnicos o nacionales. Es decir, no se trata solamente del aspecto cuantitativo de si en una nación

[11] J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* II (Madrid 1947) p.39-46. En el mismo sentido de un plurimorfismo de filosofías nacionales dentro de la filosofía se expresa bellamente nuestro VALERA *(De la filosofía española*, en *Obras C.* II p.1556). Texto aducido por Iriarte (ibid., p.39-40).

ha habido más o menos cultivadores de la filosofía, sino del cualitativo, en cuanto que lo hayan realizado de un modo peculiar y distinto de los demás, o si han impreso algún carácter propio a sus especulaciones, bien sea por el modo, por la preferencia o el predominio de determinados temas [12].

3.º Si han ejercido algún influjo real y notable dentro del conjunto del pensamiento mundial.

Por nuestra parte damos la preferencia a la primera condición. Más importa una contribución masiva, en número y calidad, a la formación y progreso de la filosofía, que una aportación modesta o insignificante, aunque sea muy diferenciada. Vale más poder presentar un nutrido elenco de autores de buena calidad que la labor un poco minuciosa, y en no pocos casos problemática, de rastrear los caracteres distintivos que los diferencian de los demás. Se trata de una cuestión histórica positiva y no de hacer literatura apologética, y para resolverla no es preciso acudir a principios abstractos ni a sentimentalismos patrióticos, sino sencillamente atenerse a lo que digan los hechos y los datos concretos de la historia.

Esto es lo fundamental y fue el camino que abrieron don Gumersindo Laverde y Menéndez Pelayo. Si insistieron, quizá excesivamente y por reacción, en el aspecto nacional y cualitativo, también es cierto que, con su ejemplo, estimularon el estudio de nuestro pasado, rebuscando en archivos y bibliotecas, revalorizando autores injustamente olvidados, haciendo ediciones, promoviendo la fundación de bibliotecas de autores españoles, de academias y cátedras especiales, trazando el programa general de lo que habría de ser una historia de la filosofía española, que después ha tenido beneméritos continuadores.

En su debido lugar nos ocuparemos de la larga y enconada controversia que tuvieron que sostener para hacer triunfar su tesis. Aunque tuvieran que matizarla o atenuarla en su aspecto menos importante, que es el cualitativo, en realidad a ellos se debe el que hoy día podamos presentar un conjunto muy apreciable de lo que ha sido el pensamiento español a lo largo de los siglos. Prescindiendo de otros estudios muy valiosos, a que nos iremos refiriendo en el curso de la presente obra, tras el cauce abierto por Menéndez Pelayo han seguido trabajando el P. Marcelino Gutiérrez con sus estudios sobre Fr. Luis de León y el Renacimiento español; Adolfo Bonilla San Martín,

[12] J. Iriarte (o.c., p.51), citando un bello trozo de Menéndez Pelayo en defensa de una «ciencia española» también como forma propia y aportación original del pensamiento filosófico español. Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española* II (Madrid 1913) p.74-73 (discurso sobre Ramón Lull).

con sus trabajos sobre Luis Vives, Fernando de Córdoba y su *Historia de la filosofía española*, que solamente pudo hacer llegar hasta el siglo XII, y que ha sido continuada por los hermanos Carreras Artau hasta el XV; por don Marcial Solana hasta el XVII, y por don Miguel Cruz Hernández con la filosofía musulmana en España. De primer orden son los trabajos de don Miguel Asín Palacios sobre filosofía árabe; las investigaciones del P. Vicente Beltrán de Heredia sobre nuestra escolástica del siglo XVI; los estudios del Sr. Millás Vallicrosa sobre filósofos judíos; los trabajos del P. Joaquín Iriarte sobre el pensamiento español en el siglo XIX; los libros del abate Jobit y de Cacho Viu sobre el krausismo español; el de Dolores Gómez Molleda sobre la «Institución libre», etc.

Se ha estudiado la figura y la influencia de Séneca, Calcidio, San Isidoro; de los filósofos musulmanes españoles, como Averroes; de judíos, como Maimónides y León Hebreo; de las escuelas españolas de traductores, de Ramón Llull, de Ramón Sibiuda, de Luis Vives; de nuestros escolásticos, como Vitoria y Suárez; de Gómez Pereira, Francisco Sánchez, Balmes, etc. El resultado ha sido que, una vez estudiados los pensadores hispanos y enmarcados con su presencia y sus aportaciones dentro del cuadro general de la historia de la filosofía, con sus alternativas, oscilaciones y vaivenes, con sus pérdidas y recuperaciones, resulta fácil responder afirmativamente a la cuestión de si existe o no una filosofía española, o más bien, que es lo más importante, si ha habido filósofos españoles o si han existido en España cultivadores de la filosofía.

En todos estos estudios el aspecto cualitativo de la cuestión queda en segundo plano, cediendo su interés en favor del cuantitativo, es decir, equivalente a lo que don Tomás Carreras Artau eligió como título de uno de sus trabajos: *Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía* [13]. Quizá no podamos presentar figuras de tanto relieve como otras naciones, pero al menos estamos representados de una manera decorosa por un conjunto de pensadores hispanos que, en varios momentos importantes de la historia, han prestado un destacado servicio a la causa de la cultura universal.

Como esperamos hacer ver, el balance de la historia del pensamiento español es netamente positivo. Pero, aun en el caso de no poder presentar eso que en la historia de otras naciones se llaman grandes pensadores o grandes filósofos, o de tener que enfrentarnos con épocas casi vacías o de contenido escaso o negativo, al menos para los españoles siempre ofrece

[13] Actas del Congreso Internacional de Filosofía I (Barcelona 1949) p.43-136.

interés su estudio y conocimiento. Todos los sucesos del acontecer histórico de un pueblo están trabados entre sí por íntimos vínculos y estrechas conexiones. El obrar sigue al ser, y el ser o la vida profunda de un pueblo se manifiesta en su actuación y en el cúmulo de ideas o del pensamiento que le inspira. Las épocas de prosperidad o de depresión política, militar o económica suelen tener repercusiones en el campo del cultivo de las ciencias. Son influjos mutuos que tienen su reflejo inevitable en el campo de las ideas. Por ejemplo, períodos turbulentos, carentes de estabilidad y revolucionarios, como el siglo XIX, hallan su mejor expresión y explicación en el caos ideológico que bulle en la cabeza de sus inteligencias directoras.

Controversia sobre la «filosofía española».—Fue la cuestión que apasionó los espíritus y centró el interés de la actividad filosófica durante más de medio siglo. De una manera o de otra intervinieron en ella casi todas las personalidades más destacadas en el campo de la literatura y la política. Pero no se trataba de una simple cuestión científica o histórica. En el fondo, para muchos fue un banderín de combate, tras del cual se alineaban los tópicos liberales de aquel tiempo: la tiranía y la libertad, la teocracia y la democracia, la Inquisición y el libre pensamiento, el oscurantismo y las luces, etc. Fueron muy pocos los que, como Laverde y Menéndez Pelayo, la plantearon en sentido histórico riguroso y emprendieron el único camino eficaz para darle respuesta, que no era otro que el duro e ingrato del estudio serio y la investigación, acumulando datos y recomponiendo los hechos del pasado. El P. Joaquín Iriarte ha tratado la cuestión de manera magistral y le seguiremos en sus líneas fundamentales.

Antecedentes.—a) *Los humanistas.*—La actitud reacia a conceder a España valores positivos en el orden de la cultura es muy antigua. En el Renacimiento, los humanistas, tanto nacionales como extranjeros, ponderan en los tonos más variados el tema de la barbarie y la «calígine» española. La cuestión para ellos se reducía a afirmar la ausencia del cultivo de las humanidades, gramática y bellas letras, que era, poco más o menos, hasta donde se extendía su horizonte cultural. Boccaccio nos calificaba de *barbari et efferati homines, ab omni prorsus cultura abhorrentes.* Otros, como Lucio Marineo Sículo, se creían poco menos que investidos de la misión de venir a sacarnos de las tinieblas de la barbarie. A ellos hacían eco algunos españoles, como Nebrija y el Brocense, que se consideraban a sí mismos

como debeladores de la barbarie española. Estos ataques desmesurados dieron motivo a la obra de Alfonso García Matamoros *De adserenda hispanorum eruditione*, verdadero canto triunfal de nuestra vilipendiada cultura en el campo de las bellas letras.

b) *Los ilustrados.*—En el siglo XVIII, la ofensiva cambia de frente. Ya no ocupaban el primer lugar las bellas letras, sino el embeleso por las nacientes ciencias de la naturaleza. A esto responde la impertinente pregunta de Masson de Morvilliers en la *Enciclopedia metódica* (París 1782): «Mais que doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis six, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?»

A esta pregunta, que se consideró como un agravio nacional, respondieron ampliamente el abate italiano Carlos Denina, Cavanilles [14] y Juan Pablo Forner, en su *Oración apologética por la España y su mérito literario* (Madrid 1786) y sus *Cartas críticas* (1786).

c) *Los liberales.*—Un espíritu semejante inspira a los escritores protestantes y liberales de la primera mitad del siglo XIX, los cuales suman su desconocimiento de los valores culturales hispanos a los prejuicios ya bastante rancios y retrasados de la Ilustración. España es la «Península escolástica», el «mar Muerto de la filosofía».

F. Guizot afirmaba en su *Historia de la civilización europea* (1828) que «en la historia de la civilización puede suprimirse, sin que nada se suprima, el nombre de España». Es una frase que, años más tarde, sonará como un eco en Manuel de la Revilla, cuando dice que «en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España» (Rev. Contemp.,30-5-1876). Según Alain Guy, Víctor Delbos decía en su clase: «Pour connaître la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol» (*Les philosophes espagnols* p.9). Federico Schlegel, con buena intención, admira los literatos, pintores y místicos españoles, pero lamenta que en la filosofía no pueda España ostentar tantos hombres ilustres como Italia, Alemania o cualquier otra nación, y, propiamente hablando, debe decirse que no posee en esta parte ningún gran escritor [15].

El concepto pesimista de nuestra cultura penetra en España en la pluma de Mariano José de Larra, admirador incondicional de la culta vida francesa, que reserva su crítica amarga y negativa para censurar nuestras costumbres (en lo cual podía tener razón hasta cierto punto) y nuestro pensamiento, que al menos en su aspecto histórico ignoraba por completo. La causa de semejante retraso consistía—¿cómo no?—en que España no había vivido ni aceptado la Reforma protestante y en la tiranía de la Inquisición, que había ahogado el espíritu de libertad para la investigación y esterilizado con sus trabas los mejores talentos. «No hubo aquí Reforma, y, en consecuencia, quedó el país lejos del foco de las ideas nuevas, si no es que se convirtiera en refugio de los que huían vencidos por las mismas. La tiranía política y religiosa dominó por doquier, y... si por espacio de un siglo todavía conservamos la preponderancia literaria, ni esto fue más que el efecto necesario del impulso anterior, ni nuestra literatura tuvo un carácter sistemático investigador, filosófico; en una palabra, útil y progresista. Imaginación toda, debía prestar más campo a los poetas que a los prosistas: así que, aun en nuestro siglo de oro, es cortísimo el número de *escritores razonados* que podemos citar. Fuera de los escritos místicos y teológicos, y de los tratados sutilmente metafísico-morales, de que podemos presentar una biblioteca antigua, desgraciadamente más completa que ninguna otra nación, si queremos encontrar prosistas nos habremos de refugiar en la historia» [16].

[14] *Contestación a M. Masson* (París 1784).

[15] *Historia de la literatura antigua y moderna* c.10. Cf. GUMERSINDO LAVERDE Y RUIZ, *De la filosofía en España*.

La convicción de que España había carecido de filósofos, aun cuando poseyera otros valores en el orden artístico, literario y teológico, aparece en escritores y apologistas católicos, como Balmes y Donoso Cortés. El primero no menciona un solo nombre español en su *Historia de la filosofía* (1850). El segundo solamente se refirió al tema una vez, y es para decir: «Nuestro suelo ha sido siempre rebelde a las investigaciones abstractas, que sirven para descubrirnos la naturaleza íntima de las cosas; así como en el mundo político se echa de menos entre nosotros el elemento aristocrático, así también en el mundo intelectual se echa de menos el elemento filosófico; quizás la ausencia del primero es causa de la ausencia del segundo, porque la democracia tiende por todas partes el hacha niveladora. Sea de esto lo que quiera, siempre es cierto que en la península española jamás levantó sus ramas frondosas a las nubes el árbol de la filosofía. Luis Vives quiso plantarlo en su suelo, pero sus esfuerzos fueron vanos y sus trabajos estériles» [17].

En 1854, en un discurso en las Cortes Constituyentes, afir-

[16] LARRA, *Obras completas* III p.79: *Rápida ojeada sobre la historia e índole de la nuestra* (1835).

[17] *Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico.* Ensayo publicado en «El Correo Nacional», septiembre-octubre 1838, en *Obras completas* I (BAC, Madrid 1946) p.537-572, esp. p.539.

maba don Patricio de la Escosura: «Aquí no hay filósofos, como no hay Cervantes en Alemania».

El mismo año pronunciaba su discurso universitario en Barcelona Francisco Javier Lloréns y Barba, declarando que el «espíritu nacional» ha producido en España humanistas, escritores ascéticos y poetas, pero no filósofos». Sin embargo, es preciso elegir alguna filosofía, y él se decide por la escuela escocesa del «sentido común» (common sense).

El discurso de Lloréns y Barba fue la ocasión para que un joven erudito, Gumersindo Laverde y Ruiz, que ya, a sus quince años, había escrito un artículo *De la filosofía española* [18], publicara otro a sus veintiuno titulado *De la filosofía en España* [19]. Repasando la historia española, señala no sólo valores filosóficos individuales, sino también tendencias y escuelas, como el senequismo, la escuela isidoriana, el averroísmo, maimonismo, lulismo, vivismo, suarismo, huartismo, pereirismo, etcétera. Es la tesis que siguió manteniendo hasta 1868. Con razón dice Valera: «Bien se puede afirmar que el señor Laverde ha puesto la primera piedra en la renovación de nuestro pasado científico y filosófico [20].

El problema quedaba lanzado, y con la intervención de Laverde la cuestión adquiere un carácter erudito, crítico e histórico, convirtiéndose en el tema filosófico más saliente de la segunda mitad del siglo XIX. Directa o indirectamente tomaron parte en el debate la mayoría de los escritores de entonces: J. M. Sánchez de la Campa, Nicomedes Martín Mateos, Julián Sanz del Río, Gumersindo de Azcárate, Campoamor, Francisco de Paula Canalejas, Echegaray, Sánchez Ruano, Luis Vidart, Ceferino González, Valera, Federico de Castro. Sin embargo, no alcanza verdadera altura erudita hasta la intervención de Menéndez y Pelayo.

El motivo ocasional que iba a desencadenar una larga contienda fue una frase de Gumersindo de Azcárate en unos artículos sobre *El Self Government y la Monarquía doctrinaria* que estaba publicando en la «Revista de España» (1875-76): «Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá darse hasta el caso de que ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos». Laverde remitió a Menéndez Pelayo los artículos de Azcárate, y la ligereza de aquella frase le hirió a la vez en sus sentimientos como español y como católico, no sólo por la afirmación de la falta de libertad como causa de la esterilidad española en el orden científico, sino porque en el período de «tres siglos» entraba lo mejor del Renacimiento español. La réplica fue inmediata y contundente [21].

[18] Cf. Revista de Instrucción Pública (30 diciembre 1850).
[19] Cf. «El Diario Español» (Madrid, 1 octubre 1856).
[20] *Obras completas* II (Aguilar, Madrid 1949) p.366.

La inesperada intervención de aquel joven provinciano, que apenas contaba diecinueve años, repercutió como un terremoto en el ambiente intelectual dominante en España. Cuando Menéndez Pelayo entra en escena, terciando en una polémica que ya duraba más de veinte años sin haber dado frutos demasiado maduros, el ambiente había cambiado de manera notable. La filosofía escolástica, prácticamente inexistente en la primera mitad del siglo, había iniciado un franco resurgimiento y una renovación por obra del P. Ceferino González y del círculo tomista de sus allegados. Las corrientes extranjerizantes, como el sensismo, el eclecticismo, el hegelianismo, habían sido suplantadas desde 1850 por el krausismo, que ya entonces iniciaba su declive. El mismo Menéndez Pelayo nos traza un panorama del estado de la filosofía en España en el siglo XIX [22]. En filosofía dominaba el krausismo, y en política, el liberalismo.

Dejando aparte el desconocimiento histórico del problema y la fascinación por la filosofía alemana, y, en concreto, del krausismo, que consideraban como el prototipo del pensamiento filosófico, en el fondo del debate entraba en juego el influjo de la Iglesia católica, que personificaban en la Inquisición, la cual habría cohibido de tal manera en España la libertad de

[21] Menéndez Pelayo (*Carta al Sr. D. Gumersindo Laverde*, primer escrito de *La ciencia española* I p.29-30) dice: «Sentencia más infundada ni más en contradicción con la verdad histórica no se ha escrito en lo que va del presente (siglo). Y no es que el ilustrado Sr. Azcárate sea el único sustentador de tan erróneas ideas; antes, con dolor, hemos de confesar que son hasta vulgares entre no pocos hombres de ciencia de nuestro país, más versados sin duda en libros extraños que en los propios. Achaque es comunísimo entre los prohombres del *armonismo* juzgar que la actividad intelectual fue nula en España hasta que su maestro Sanz del Río importó de Heidelberg la doctrina regeneradora, y aun el mismo pontífice y hierofante de la escuela jactóse de ello en repetidas ocasiones, no yéndole en zaga sus discípulos. Y ¡si fueran ellos solos! Pero es, por desdicha, frecuente en los campeones de las más distintas banderías filosóficas, políticas y literarias, darse la mano en este punto solo, estimar en poco el rico legado científico de nuestros padres, despreciar libros que jamás leyeron, oír con burlona sonrisa el nombre de *filosofía española*, ir a buscar en incompletos tratados lo que muy completo tienen en casa... Y en esto pecan todos en mayor o menor grado».

[22] *Carta al Sr. D. Gumersindo Laverde* (ibid., p.30): «Cuál se proclama *neo-kantista*, cuál se acoge al pesimismo de Hartmann; unos van a la derecha hegeliana, otros se corren a la extrema izquierda, y de allí al *positivismo;* algunos se alistan en las filas del caído *eclecticismo francés*, disfrazado con el nombre de *espiritualismo;* no faltan rezagados de la escuela *escocesa*, cuenta algunos secuaces el *tradicionalismo* y una numerosa falange se agrupa en torno de la enseña *tomista*. Y en esta agitación y arrebatado movimiento filosófico, cuando todos leen y hablan de metafísica y se sumergen en las profundidades ontológicas; cuando en todos los campos hay fuertes y aguerridos luchadores, y todos los sistemas cuentan parciales, y todas las escuelas discípulos, nadie procura enlazar sus doctrinas con las de los antiguos pensadores ibéricos...» Cf. J. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* p.100-135, que hace un análisis de este escrito y de toda la polémica Menéndez-Revilla.

pensar, que habría sido por esto mismo la causa concreta de la esterilidad del pensamiento español.

Menéndez Pelayo entraba en liza con un espíritu y una mentalidad completamente distintos de los de sus adversarios. Con su fe profunda de católico, con su patriotismo y amor a España, que veía en la más lamentable decadencia, pero cuya grandeza histórica conocía y admiraba. Pero, sobre todo, con una erudición histórica asombrosa para sus pocos años, inmensamente superior a la que podían oponerle sus contradictores. Desde el primer momento lanza sobre sus adversarios largas listas, o más bien riadas, de nombres, datos, fechas y libros de escritores españoles, que debieron de sonar a cosa inaudita en aquellos momentos de desconocimiento de nuestro pasado cultural. En vez del planteo *a priori* del problema, asentado sobre prejuicios muchas veces imaginarios, Menéndez Pelayo lo situaba en su terreno propio, que era el histórico de la realidad y de los hechos.

Su instintiva aversión hacia el krausismo, por sus logomaquias verbales y sus alambicamientos mentales, data de sus primeros años. Su espíritu estético como humanista, su patriotismo como español, su ortodoxia como católico, le mueven a adoptar una actitud de repulsa cerrada. Su fogosidad de adolescente puso en su pluma frases acerbas e hirientes, de las que se lamentó más tarde. Es difícil superar la dureza de las expresiones con que flagela a Sanz del Río, el cual «nos ha dejado soporíferos tan recomendables como *La Analítica* y *El ideal de la Humanidad*, libros que honrarían la literatura del Congo y de Mozambique». Ya en el verano de 1874 había iniciado su campaña antikrausista atacando a Sanz del Río y Revilla (hijo) en la *Miscelánea científica y literaria* de Barcelona.

Menéndez Pelayo cree firmemente en la realidad de una filosofía española, en virtud de que cada nación tiene un espíritu nacional que se continúa a lo largo de su ser y que inspira todas sus manifestaciones culturales. La tesis, un poco inspirada en Lloréns y Barba, flaqueaba en su aspecto de defender la existencia de una filosofía española, nacional, con caracteres específicos y distintivos respecto de la de otras naciones, y en esto sus adversarios tenían algo de razón. El mismo Menéndez Pelayo fue centrando mejor la cuestión con el tiempo y atenuando algunas de sus primeras y tajantes afirmaciones. Pero desde el primer momento su labor fue benemérita y positiva. Desempolvó libros, desenterró nombres injustamente olvidados o desconocidos, ante la estupefacción de quienes los ignoraban o los habían olvidado por completo, o no habían comprendido jamás su significado. Puso de manifiesto que había habido una ciencia, y en concreto una filosofía española, valiosa y nada desdeñable por el número y calidad de sus representantes. Como católico demostró que ni la Iglesia ni la Inquisición habían sido causa de la decadencia, ni tampoco obstáculo para la libre investigación. Las causas eran más complejas, pero había que buscarlas en otra parte.

La portentosa erudición desplegada por un joven de tan pocos años fue el asombro de amigos y de adversarios. Pero no todos se dieron por convencidos. Pocos meses después, don Manuel de la Revilla, escribiendo en la *Revista Contemporánea* a propósito del discurso de ingreso de Núñez de Arce en la Real Academia Española, concreta más el tema y asevera (30 mayo 1876): «... por más que se haga, forzoso será reconocer que, salvo los que siguieron las corrientes aristotélicas, ninguno (de nuestros filósofos) logró fundar escuela ni alcanzar legítima influencia, siendo, por tanto, un mito esa decantada filosofía española en cuya resurrección sueñan los eruditos Laverde y Menéndez Pelayo. Por doloroso que sea confesarlo, si en la historia literaria de Europa suponemos mucho, en la historia científica no somos nada... y, por lo que hace a los filósofos, es indudable que en la historia de la filosofía puede suprimirse sin grave menoscabo el capítulo referente a España» (CE I p.35ss).

La causa de semejante esterilidad no habría sido otra que el despotismo de los austrias, que organizaron sistemáticamente la intolerancia religiosa, si bien dejando, por cálculo, una válvula de escape de la represión en la literatura amena y hasta obscena.

Menéndez Pelayo contestó con otra carta a Laverde (2 junio 1876) titulada *Mr. Masson redivivo*. Replicó Revilla en 15 de agosto en la *Revista Contemporánea*. Y Menéndez Pelayo nuevamente, en 22 de septiembre del mismo año, con otro durísimo alegato: *Mr. Masson redimuerto*. Es el nervio de la polémica.

Los mantenedores de la tesis de la intolerancia y el fanatismo religioso no se dan todavía por vencidos, y en 15 de abril de 1877, José del Perojo vuelve a insistir en la *Revista Contemporánea*, centrando la controversia en *La Ciencia española bajo la Inquisición*. Establece los siguientes puntos: «1) que no existe ninguna escuela filosófica que propiamente pueda llamarse española; 2) que la Inquisición paralizó todo el movimiento científico de nuestro pueblo».

Variantes del problema: El problema de España.—En las postrimerías del siglo XIX, con la acentuación de la decadencia española y el golpe de la pérdida de los últimos restos de nuestro imperio colonial, el problema adquiere un nuevo matiz y se convierte en otro más amplio, en que se pregunta por el ser mismo de España. Los escritores de la generación del noventa y ocho se reconcentran en su interioridad y se plantean la cuestión de nuestra misma esencia nacional. Es un momento de reflexión, de repliegue interior, de interrogante sobre el ser mismo de España. La amargura de la derrota les hace mirar en torno o hacia atrás para buscar a alguien o algo a que echar la culpa de nuestro vencimiento. Es una moral de derrota, que les hace enfocar el problema con un fondo de acritud, de pesimismo y negatividad. Se ciegan para no ver las virtudes auténticas del pueblo español y sus posibilidades latentes de un resurgimiento. Hacen más literatura que análisis positivos. Poco pensamiento. Excesiva retórica y palabrería, y también escasos aciertos. No se dieron cuenta de que, precisamente en el momento de perder la última colonia, es cuando España comenzó a resurgir.

El problema de la filosofía española como tal pasa a segundo plano, aunque aún siguen rozándolo de soslayo algunos escritores, si bien marginalmente y como encuadrado en un panorama de mayor amplitud. Sus actitudes difieren de la de Menéndez Pelayo, pero, aun siendo negativas, tratan de buscar nuestra «filosofía» en otras manifestaciones del «espíritu nacional» (Ganivet, Unamuno, Ortega).

Filosofía y mística.—Otra corriente, sobre todo entre escritores franceses, reconoce la existencia de una filosofía española, pero centrada sobre todo en nuestros teólogos, y principalmente nuestros místicos.

Pablo Rousselot ha escrito en su obra *Los místicos españoles* (1867): «En otras partes, aun en los peores tiempos, la teología pudo dominar perfectamente la filosofía, pero no anularla. En la península hispánica sólo hay lugar para ella; el sentimiento religioso es omnipotente y reina sin rival. Si le quita a España filósofos, es apta, en cambio, para darle místicos; pero ninguno de éstos ha pasado por la fuerte disciplina de la escolástica, como los Victorinos, como Gerson, como el mismo San Buenaventura... No son filósofos que se convierten en místicos, son místicos que no desdeñan estudiar a filósofos; la filosofía no altera en nada la originalidad ni, sobre todo, la espontaneidad de su inspiración primera, ni crea su misticismo; se introduce en él o se le adhiere» (p.60). «A los místicos debe España su más real y original filosofía».

Enrique Bergson hizo una visita a España en 1917 y tuvo una conversación con García Morente, el cual se lamentaba de la escasez de filósofos españoles. Bergson le respondió: «Mais vous avez de bien plus grands maitres que tous nos philosophes: vos mystiques, saint Jean de la Croix, Sainte Thérèse, qui se sont élevés d'un bond beaucoup plus haut que le seuil auquel nous parvenons par l'effort de notre spéculation» [23].

Para *Jacques Chevalier*, la filosofía española, realista, humanista y teocéntrica, se halla sobre todo en sus místicos. «Esta filosofía está inscrita en el pueblo, que es, como dice Ganivet, 'el archivo y el depósito de los sentimientos inexplicables, profundos, de un país'; se desarrolla a través de su historia heroica, impulsada toda entera por una vida, por una fe, por una aspiración a lo infinito, a lo eterno, al advenimiento del reino de Dios; se respira en su atmósfera limpia y ardiente, en la luz que baña su 'paisaje monoteísta'; esa filosofía se expresa, en fin, no por conceptos ni por sistemas, sino por gritos del alma, por explosiones espontáneas de imágenes, de sentimientos y de ideas, por observaciones del más sutil y del más profundo realismo interior; en su literatura, en el *Quijote*, en *La vida es sueño*, en las obras de sus místicos, así como en las de sus teólogos y sus juristas» [24].

En sus lugares correspondientes examinaremos el concepto de España y de su filosofía que nos ofrecen autores más modernos. Por ahora nos contentamos con adelantar algunas opiniones. Según Angel Ganivet († 1898), la filosofía española está inscrita en el pueblo, que es el «archivo y el depósito de los sentimientos inexplicables, profundos, de un país». La auténtica filosofía española es el *Romancero* [25].

Unamuno admite que hay una filosofía española, pero «nuestra filosofía está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística sobre todo, y no en sistemas filosóficos» [26]. Menéndez Pelayo «vino a disipar las últimas dudas que nos quedaban sobre la no existencia de nuestra filosofía». Presenta al español como más práctico

[23] J. CHEVALIER, *Cadences* II (Paris, Plon, 1951) p.180.

[24] *¿Existe una filosofía española?*: Rev. de Filosofía 4 (1945) 589-594, esp. p.592-593; ID., *¿Y-a-t-il une philosophie espagnole?*, en *Estudios eruditos «in memoriam» de A. Bonilla y San Martín* I (Madrid 1927) p.1-4; *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* III (Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1949) p.359-364.

[25] JOAQUÍN DE ENCINAS, O.F.M. CAP., *El concepto de España en Angel Ganivet*: Crisis 3 (1956) n.9, enero-marzo, p.5-52.

[26] *Sentimiento trágico* p.937.

que especulativo, más intuitivo que raciocinante, más místico que filosófico. Su filosofía es su mística, y su máxima expresión se halla en *Don Quijote*. El alma española «será mística, pero no metafísica». La mística de San Juan de la Cruz es «una caballería andante del sentimiento a lo divino» [27]. Hay una filosofía española: «la filosofía de Sancho, de Dulcinea, la de no morir, la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía ni se aprende en cátedras, ni se expone por lógica inductiva ni deductiva, ni surge de silogismos ni de laboratorios, sino que surge del corazón».

Ortega y Gasset manifestaba su disconformidad con Menéndez y Pelayo: «Menéndez y Pelayo, cuando juvenil y zahareño, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española; antes de su libro entreveíase ya que en España no ha habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no; hombres de ciencia, sí» [28].

A esto había contestado por anticipado Adolfo Bonilla San Martín: «Yo no alcanzo a distinguir, como el Estrepsiades de Aristófanes, la piel de perro de la de perra. Por eso digo que, cuando en un país existen filósofos, hay filosofía; de la misma suerte que, cuando entro en un huerto y veo árboles con fruta, digo que en aquel huerto hay fruta» [29].

Otros autores más recientes admiten la existencia de una filosofía española, con caracteres propios, pero se inclinan a situarla más bien en nuestros místicos. Así, Manuel Mindán: «Realismo en el punto de partida, sentido individualista, ambiente religioso, aficiones por la razón concreta y fuga de la pura abstracción y de los sistemas cerrados. El buen sentido humano, que se inclina por lo eterno y lo absoluto frente a pretensiones de novedad. Estas son las principales corrientes de la filosofía española» (p.153). «Nuestros grandes místicos, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, con su misticismo, elevado como ninguno y como ninguno realista, práctico y humano, han influido más en algunas orientaciones de la filosofía moderna que cualquiera de nuestros autores de filosofía» [30]. Más decididamente, el P. Nazario de Santa Teresa, O. C. D., defiende que «la filosofía española es tal por ser filosofía mística», y que «la espiritualidad española es, por tanto, la filosofía española» [31].

27 Ibid.
28 *La ciencia romántica* I (1946) p.41.
29 *Hist. de la filosofía española* I p.41.
30 *Actes du XI Congrès Intern. de Philosophie* XIII (Bruxelles 1953) p.153.
31 *La espiritualidad española, filosofía española:* RevEspiritualidad 10 (1951) 289-300; *Filosofía de la mística.* Análisis del pensamiento español (Madrid, Studium, 1953) p.59.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ALONSO FUEYO, SABINO, *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual* (Valencia 1953). Editorial Guerri, Aven. Jacinto Benavente 10.

ALTAMIRA, RAFAEL, *Historia de España y de la civilización española*, 4 vols. (Barcelona 1900-1907).

AMADOR DE LOS RÍOS, JOSÉ, *Historia crítica de la literatura española*, 7 vols. (Madrid 1861-1865). Habla ampliamente de Lulio.

— *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* (1848).

ARNAU Y LAMBEA, VÍCTOR, *Curso completo de filosofía para la enseñanza de ampliación* (Madrid 1847; ²1852). Al final del tercer tomo añade una reseña histórica de la filosofía en España.

— *Compendio de historia de la filosofía*, 2 vols. (Madrid 1852).

ARÓSTEGUI, ANTONIO, *Notas para una bibliografía de la Historia de la filosofía española:* Aporía II 5 (1956) 89-103.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914).

— *El Islam cristianizado* (Madrid 1931).

— *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid 1934).

AZCÁRATE, PATRICIO DE, *Veladas sobre la filosofía moderna* (1853).

— *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (Madrid 1861) (habla de los místicos españoles y Miguel Servet).

— *La filosofía y la civilización moderna en España* (1886).

BLANC, ABBÉ E., *La philosophie en Espagne:* Annales de la Philosophie chrétienne (mayo 1865) 349ss.

— *Histoire de la philosophie* (1896).

BONILLA Y SAN MARTÍN, ADOLFO, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid 1903).

— *Historia de la filosofía española.* I: *Tiempos primitivos hasta el siglo VII.* II: *Siglos VIII-XII. Judíos* (Madrid 1908-1911). Con programa detallado hasta el siglo XIX.

— *Fernando de Córdoba. Orígenes del Renacimiento filosófico en España* (Madrid 1911).

BOVÉ, SALVADOR, *La filosofía nacional en Cataluña* (Barcelona 1902).

— *Sistema científico luliano* (1907).

BRENNAN, ROBERTO EDUARDO, O.P., *Historia de la psicología según la visión tomista* Trad. esp. de Efrén Villacorta, O.P. y Marcos Manzanedo, O.P. (Madrid, Javier Morata, ²1957). Lleva un apéndice de historia de la psicología en España.

BUCKLE, H. TH., *Historia de la civilización en Inglaterra.* Tomo II c.1: «Historia de la civilización en España». Traducción (1861).

BULLÓN, ELOY, *De los orígenes de la filosofía moderna: Los precursores españoles de Bacón y Descartes* (Salamanca 1905).

CALATRAVA Y OGAYAR, FRANCISCO, *Estudios filosóficos, históricos y políticos* (Madrid 1904).

CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA, *Del estudio de la historia de la filosofía española*, en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura* (Madrid 1862).

CARRERAS ARTAU, TOMÁS y JOAQUÍN, *Historia de la filosofía española.* Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV. 2 vols. (Madrid 1939-1943).

CARRERAS ARTAU, TOMÁS, *Estudio sobre médicos filósofos españoles del siglo XIX* (Barcelona, CSIC «Vives», 1952). Cf. RF (1956) 579.
— *Introducció a la historia del pensament filosofic a Catalunya* (1931).
— *Estudios filosóficos*. I: *Estudios doctrinales*. II: *Estudios histórico-filosóficos* (Barcelona, CSIC, 1966-68).
— *Aportaciones hispanas al curso general de la filosofía*, en *Actas del Congreso Internacional de filosofía* I (1949) p.43-136.
CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN y JUAN TUSQUETS TERRATS, *Apports hispaniques a la philosophie chrétienne de l'Occident* (1962). Publications Universitaires de Louvain, Pl. Card. Mercier 2, Louvain, y Editions Beatrice Nauwelaerts, 10 rue de l'Abbaye, Paris (VI).
CARRO, VENANCIO, O.P., *Filosofía y filósofos españoles*: Revista de las Españas 4 (1929) 91-103.177-194. Tirada aparte en folleto.
CASTRO, ADOLFO DE, *Obras escogidas de filósofos* (Madrid 1873). Biblioteca de Autores Españoles de Rivadeneyra, tomo 65; cf. discurso preliminar.
— *Examen filosófico de las principales causas de la decadencia de España* (1852).
CASTRO, FEDERICO DE, *La filosofía andaluza*. Discurso inaugural en la Universidad de Sevilla (1891).
CASTRO Y DE CASTRO, JOSÉ DE, *Resumen de historia de la filosofía* (Sevilla 1898).
— *Historia de la filosofía española* (1890; ²1898).
— *Estudios de filosofía hispano-judaica* (BILE, 1893).
CHINCHILLA, A., *Historia de la medicina española* (1845 y ss). En el tomo I p.303 y ss, médicos filósofos.
CEÑAL, RAMÓN, S.I., *Filosofía española y portuguesa de 1500-1650* (Madrid 1948).
— *Filosofía española contemporánea (1940-1946)*: Sophia 15 (1947) 182-91.
— *La filosofía española contemporánea*, en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Argentina, 1949) p.419-441.
— *La filosofía española en la segunda mitad del siglo XIX*: RevFil Madrid 15 (1956) 404-444.
CLASCAR, F., *Estudi sobre la filosofia a Catalunya en el segle XVIII*: La Revista (Barcelona 1918).
COMIN, BIENVENIDO, *Catolicismo y racionalismo. Estudio de la literatura católica del siglo XIX*, 2 vols. (Zaragoza 1867). En el tomo II p.452-528, añade un apéndice: «De la filosofía católica en España», dedicado sobre todo a Balmes y Donoso Cortés.
CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols. (Madrid, Asociación para el Progreso de las Ciencias, 1957).
— *El porvenir de la filosofía española*: Arbor 25 (1953) n.89,38-48.
DE GERANDO, J. M., *Historia comparada de los sistemas filosóficos* (1822-47). Elogios de Vives, Vitoria y Suárez.
DEMPF, ALOIS, *La filosofía cristiana del Estado en España* (Madrid, Rialp, 1961).
DÍAZ-PLAJA, GUILLERMO, *Introducción al estudio del Romanticismo español* (Madrid, Espasa-Calpe, 1935, 1942).
DOMÍNGUEZ BERRUETA, JUAN, *Filosofía mística española* (Madrid, CSIC, 1947).
ESPAÑA LLADÓ, JOSÉ, *La enseñanza oficial de la filosofía en España desde el año 1857*. Estudio histórico-crítico (Madrid 1900).
FERNÁNDEZ CUEVAS, JOSÉ, S.I., *Historia philosophiae ad usum academicae iuventutis* (Madrid, Eusebio Aguado, 1858). El segundo libro es una *Historia philosophiae hispanae* p.176-294.

FERNÁNDEZ VALLÍN, ACISCLO, *Cultura científica de España en el siglo XVI*. Discurso en la Acad. de Ciencias Exactas (1893). Cf. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española* II p.410.
FERRATER Y MORA, JOSÉ, *La filosofía actual* (Madrid, Alianza Editorial, 1969).
GANIVET, ANGEL, *España filosófica contemporánea* (escrito hacia 1888, siendo estudiante), en *Obras* (Madrid, Aguilar, 1951) tomo II p.591ss.
GAOS, JOSÉ, *Pensamiento en lengua española* (México 1945).
GIRÁLDEZ, J., *De las teorías del Derecho político en los escritores españoles de los siglos XVI y XVII* (Memoria, 1898).
GONZÁLEZ MUZQUIZ, R., *Vindicación de Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Edad Moderna* (Valladolid 1839).
GÓMEZ IZQUIERDO, ALBERTO, *Historia de la filosofía del siglo XIX* (Zaragoza 1903).
GONZÁLEZ, CEFERINO, O.P., *Historia de la filosofía*, 3 vols. (Madrid 1878-79).
GONZÁLEZ Y MARTÍNEZ DE PINILLOS, ROMÁN GREGORIO, *Historia de la filosofía* (Madrid, Hernando, 1911) 348 págs. Capítulo XIII: «La filosofía cristiana española en el siglo XIX», p.341-348.
GRABMANN, MARTÍN, *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico*: Ciencia Tomista 64 (1943) 2-25. Trad. G. Fraile.
GUTIÉRREZ, MARCELINO, O.S.A., *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI* (Madrid 1885, 1891, 1929). Nueva edición por el P. Vélez.
— *El misticismo ortodoxo* (1886).
GUY, ALAIN, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui. Époques et auteurs*, 2 vols. (Toulouse, Ed. Privat, 1956).
— *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*. Trad. esp. de Luis Echavarri (Buenos Aires, Losada, 1966).
HERNÁNDEZ MOREJÓN, A., *Historia bibliográfica de la medicina española* (1842ss) I-III: Médicos filósofos.
HOLLHÜBER, IVO, *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich* (Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1967).
INGENIEROS, JOSÉ, *La cultura filosófica en España* (Madrid, M. García y G. Sáez, 1916). Colección Cervantes, s.f.
JUDERÍAS, JULIÁN, *La leyenda negra y la verdad histórica* (Madrid 1914).
KLIMKE-COLOMER, *Historia de la filosofía* (Barcelona, Labor, 1961).
LAÍN ENTRALGO, PEDRO, *Sobre la cultura española* (Madrid, Editora Nacional, 1943).
LAPEÑA, TOMÁS, *Ensayo sobre la historia de la filosofía desde el principio del mundo hasta nuestros días*, 3 vols. (Burgos 1806-1807). En el tomo II añade una larga lista de escolásticos españoles tomada de Nicolás Antonio (p.132ss). Se propone presentar «las extravagancias del entendimiento y de la ignorancia» (prólogo).
LASCARIS COMNENO, CONSTANTINO, *Marcelino Menéndez y Pelayo. La filosofía española*. Selección e Introducción. Biblioteca del Pensamiento Actual (Madrid, Rialp, 1956).
— *El estoicismo en el barroco español*: Estudios Fil 4 (1955) 319-333.
LATINUS, G., *Une excusion philosophique en Espagne*: Rev. Neoscolast. 8 (1901) 182-195.
LAVERDE Y RUIZ, GUMERSINDO, *De la filosofía en España*: Diario Español (Madrid, 1 octubre 1856).
— *Ensayos críticos sobre filosofía, literatura e instrucción pública españolas* (Lugo 1868).
LIÑÁN Y EGUIZÁBAL, P. DE, *Los grandes polígrafos españoles*. Apuntes de un curso de Menéndez y Pelayo: Ciudad de Dios 41 (1896) 512-524. 577-585.
LOPES PRAÇA, *Historia da filosofia em Portugal* (1868).

MARAÑÓN, GREGORIO, *Españoles fuera de España* (Madrid, Austral, 1946, 1953). Importante para Luis Vives.
MARAVALL, JUAN ANTONIO, *Teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, Instituto de Est. Políticos, 1944).
MARÍAS, JULIÁN, *La filosofía española actual* (Buenos Aires, Austral, 1948).
— *Filosofía actual y existencialismo en España* (Rev. de Occidente, Madrid 1955) 376 págs.
MARTÍ DE EIXALA, RAMÓN. Tradujo el *Manual de la historia de la filosofía*, del francés AMICE, y le añadió un *Apéndice a la filosofía en España* (Barcelona 1842).
MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS, S.I. Traducción de la *Historia de la filosofía de Hirschberger* vol. I-II (Barcelona 1954-56). Añade un compendio de historia de la filosofía española; ID., *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana* (1940-1958) (Barcelona 1961).
MÉNDEZ BEJARANO, MARIO, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX* (ensayo) (Madrid, Renacimiento, 1925).
MENÉNDEZ LUARCA, A., *Reseña de la filosofía española:* Revista de Instrucción Pública (mayo-junio 1857).
MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *La ciencia española* I-II (Madrid, CSIC, 1953).
MILLAS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA, *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, CSIC «Vives», 1949).
— *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, CSIC «Vives», 1960).
MINDÁN MANERO, MANUEL, *La filosofía española en la primera mitad del siglo XVIII:* RevFil Madrid 12 (1953) 427-443.
— *Las corrientes filosóficas en la España del siglo XVIII:* RevFil 18 (1959) 471-488.
MONESCILLO, ANTOLÍN, *Historia elemental de la filosofía para uso de las universidades, seminarios y colegios.* Escrita en francés por Monseñor Bouvier, obispo de Mans, revisada y anotada en versión castellana por D. Antolín Monescillo, 2 vols. (Madrid 1846). Añade una *Noticia* sobre el desarrollo del pensamiento español desde el siglo V (II p.147-148).
MONTERO DÍAZ, SANTIAGO, *Sobre cultura española,* en *Técnica y cultura actuales* (Santander, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, curso 1961) (Madrid 1962).
MONTOLÍU, MANUEL DE, *El alma de España y sus reflejos en la literatura del siglo de oro* (Barcelona, s.f.).
MUÑOZ ALONSO, ADOLFO, *Expresión filosófica y literaria de España* (Barcelona, Juan Flors, 1956).
— *A filosofia actual em Espanha:* RevPortFil 14 (1958) 386-396.
— *Panorama del pensamiento contemporáneo* I (Madrid, Guadarrama, 1959) p.382-454.
NICOL, EDUARDO, *El problema de la filosofía hispánica* (Madrid, Tecnos, 1961).
PARIS, CARLOS, *La filosofía española en los últimos cincuenta años:* Cuadernos para el diálogo 9 (1964) 6-7.
PERDOMO GARCÍA, JOSÉ, *La filosofía hispanoamericana y su ritmo asincrónico:* Cuad. Hisp. 16 (1953) 331-345.
PICATOSTE Y RODRÍGUEZ, FELIPE, *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España. Los españoles en Italia,* 3 tomos en un volumen (Madrid 1887).
— *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI* (Madrid 1891).
POU, BARTOLOMÉ, *Institutionum Historiae Philosophiae libri XII* (Bilbilis, Calatayud 1763). Presta atención a los filósofos españoles.
QUINTANA, SEBASTIÁN, *Historia de la filosofía universal* (1840-41).

RABADE, SERGIO-F. TRESPALACIOS, JOSÉ LUIS, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (Madrid 1966).
REY PASTOR, JULIO, *Los matemáticos españoles del siglo XVI* (1913; refundida en 1926).
SÁNCHEZ DE ACRE, PEDRO, *Historia moral y filosófica* (Toledo, Vda. de Juan de la Plaza, 1590).
SÁNCHEZ RUIZ, JOSÉ MARÍA, S.D.B., *El problema de la filosofía española:* EstFil 10 (1961) 79-113.
SANZ Y ESCARTÍN, EDUARDO, *Movimiento filosófico en España:* Revista de España 83 (1881).
SOLANA, MARCIAL, *Historia de la filosofía española.* Epoca del Renacimiento, siglo XVI, 3 vols. (Madrid 1941).
SOLANA Y GONZÁLEZ CAMINO, MARCIAL, *La filosofía española en el reinado del emperador Carlos V.* Conferencia: Altamira (1950) 51-79.
SOLER, MARÍA DE LOS ANGELES, *Pensamiento español contemporáneo.* Antología, en introducción (Madrid, Taurus, 1961).
SUÁREZ FIGUEROA, CRISTÓBAL, *Plaza universal de ciencias y artes* (Madrid 1615).
THOMAS, L., *Geschichte der Philosophie in Portugal.* Ein Versuch. Bd. I (Lisboa 1955) (hasta el siglo XVI).
— *Contribuçao para a historia da filosofia portuguesa* (Lisboa 1944).
ULLERSPERGER, J. B. PESET, V., *Historia de la psicología y de la psiquiatría en España* (Madrid, Alhambra, 1954).
URALES, FEDERICO («JUAN MONTSENY»), *La evolución de la filosofía en España* (Barcelona 1934).
VIDART, LUIS, *La filosofía española. Indicaciones bibliográficas* (Madrid 1886).
VIQUEIRA, V., *La filosofía española en el siglo XIX y comienzos del siglo XX.*

CAPITULO I

Escritores españoles bajo la dominación romana

LUCIO ANNEO SENECA (4-65)*.—**Biografía.**—Séneca nació en Córdoba. Recibió su primera educación de su padre, el retórico Marco Anneo Séneca (54 a. J. C.—38 d. J. C.), el cual lo llevó muy joven a Roma para estudiar poesía y elocuencia. Tuvo por maestros al estoico Atalo, a Metronax, Fabiano Papirio y Demetrio el Cínico, y le impresionaron mucho las lecciones del pitagórico Soción de Alejandría [1]. Se aficionó a la filosofía y se dedicó al foro, donde se distinguió como brillante orador, suscitando la envidia y la animadversión de Calígula, que quiso darle muerte [2]. Viajó por Egipto y Oriente acompañando al cónsul Vestrasio Polión. Al regreso fue nombrado cuestor, cargo en que se hizo muy popular. Pero, acusado de complicidad en el caso de Julia, hija de Germánico, Claudio lo desterró a Córcega (41) donde permaneció ocho años, hasta la muerte de Mesalina (48). Para obtener el perdón dirigió a

* **Bibliografía:** *Ediciones:* LEMAIRE (1827-1832), NISARD (1838), DIDOT (1855), BUDÉ (1922ss); edición crítica por FR. HAASE, 3 vols. (Teubner, Leipzig 1852-1853). Refundida en 3 vols. y suplemento (1902-1921); edición crítica por CARLOS RODOLFO FICHER, *L. Annaei Senecae opera.* Fundación Bernat Metge, 10 vols. (Barcelona, C. Cardó, 1924-54); H. MORICCA, 4 vols. *(tragedias)*, y L. CASTIGLIONI, 1 vol. *(diálogos)* IX-X (Madrid 1949); ZAMBRANO, M., *El pensamiento vivo de Séneca.* Prólogo y antología de textos (Buenos Aires, Losada, 1944); LORENZO RIBER, *Obras completas.* Trad. y comentario (Madrid, Aguilar, 1943, 1957); ALONSO DEL REAL, C., *Antología de Séneca* (Barcelona, Ediciones FE, 1939); JULIÁN MARÍAS, *Séneca, sobre la felicidad.* Trad. del *De vita beata* (Madrid 1943); JUAN FRANCISCO YELA UTRILLA, *Séneca* (Madrid-Barcelona, Labor, 1947) Nueva versión directa.

Estudios: Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Séneca en el XIX Centenario de su muerte (Córdoba 1965); ARTIGAS, JOSÉ, *Séneca. La filosofía como forjación del hombre* (Madrid, CSIC, 1952); ID., *El concepto de filosofía en Séneca*; ASTRANA MARÍN, LUIS, *La vida genial y trágica de Séneca* (Madrid 1947); BETZINGER, B. A., *Seneca und das Christentum* (Freiburg 1899); BICKEL, E., *Diatribae in Senecae philosophi fragmenta* (Leipzig 1915); BROLEN, *De philosophia Senecae* (Upsala 1886); BOVIS, A., *La sagesse de Sénèque* (1948); FAIDER, P., *Études sur Sénèque* (Gante 1921); GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *Séneca. Tratados morales* (México 1944-46); GARCÍA BORRÓN, JUAN CARLOS, *Séneca y los estoicos* (Barcelona 1956); *Américo Castro y el senequismo:* RevFil Madrid 14 (1955) 555-563; GENTILE, G., *I fondamenti metafisici della morale in Seneca* (Milano 1932); GONZÁLEZ HABA, MARÍA JOSEFA, *Filosofía y ciencia en Séneca,* en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* III (Barcelona 1949) p.387-403; *Séneca en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII:* RevFil Madrid 11 (1952) 287-302 n.41; GONZÁLEZ MORAL, F., *El espiritualismo ontológico y moral en las obras de Séneca:* Rev Fil Madrid 5 (1946) 11-72; GRIMAL, P., *Sénèque* (Paris 1947); ID., *Sénèque, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris 1948); HOWALD, E., *Die Weltanschauung Senecas:* Neue Jahrbücher für das klass. Altertum (1945) 153ss; JORDÁN DE URRIES, J., *Teorías sobre la belleza y el arte en las obras filosóficas de Cicerón y Séneca* (1894); KNOCHE, U., *Der philosopher Seneca* (Frankfurt 1933); MARCHESI, C., *Seneca* (Messina 1921); MUTSCHMANN, H., *Seneca und Epikur:* Hermes (1915) 321ss; POHLENZ, M., *Philosophie und Erlebnis in Senecas Dialogen* (1941); RAMÍREZ DE ALBELDA, DIEGO, *Por Séneca sin contradecirse* (Zaragoza 1953); RICHTER, W., *L. Ann. Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie* (1940); WALTZ, R., *Vie de Sénèque* (Paris 1949); «Revista Portuguesa de Filosofía» (Braga). Número especial; «Revista de Filosofía de Madrid» (1952) n.41.

1 Cf. *Ep.* 108,22.

2 Cf. *Ep.* 78.

Polibio, liberto de Claudio, el libro *Ad Polybium de Consolatione.* Agripina, nueva esposa de Claudio, le hizo levantar el destierro y le encargó de la educación de su hijo Nerón (49-50). Ejerció los cargos de pretor y cónsul, en que acumuló enormes riquezas, por lo que más tarde fue acusado por Publio Suilio. En el año 54, Agripina envenenó a su marido Claudio, y Nerón fue proclamado emperador. Este abandonó muy pronto las enseñanzas de su maestro y se dejó dominar por Sabina y Tigelino. Dio muerte a su madre, Agripina; a su hermano Germánico y a su mujer Octavia. Séneca se alejó de la corte y se retiró al campo, a cuatro millas de Roma (62). Acusado de complicidad en la conjuración tramada por Pisón, Nerón, su antiguo discípulo, le ordenó elegir la muerte que prefiriera. Séneca se abrió las venas en el baño, junto con su mujer Pompeya Paulina. No surtiendo efecto la sangría, pidió la cicuta. Y, no bastando tampoco, terminó su vida ahogado en la cámara de vapor. Murió con tranquilidad estoica, pronunciando hermosas sentencias.

No está muy clara su actuación concreta en política. A pesar de su estoicismo, su fortuna ascendía a muchos millones de sestercios. Pero al menos su doctrina es una repulsa absoluta de la conducta de sus contemporáneos. Su elevación moral resalta aún más en medio del ambiente en que le tocó vivir, entre Calígula, Claudio, Mesalina, Agripina y Nerón. La nobleza y espiritualidad de sus doctrinas ha sido causa de que se le haya considerado casi como cristiano. Tertuliano lo llama *Seneca saepe noster.* Pero carecen de todo fundamento sus relaciones y correspondencia con San Pablo. Las doce cartas que se le atribuyen son apócrifas.

Obras.—De ciencias naturales: *Naturalium quaestionum libri septem ad Lucilium.*—Tratados morales: *Dialogorum libri duodecim, Ad Lucilium de Providentia, Ad Serenum de Constantia sapientis, Ad Novatum de Ira, Ad Marciam de Consolatione, Ad Gallionem fratrem de Vita beata, Ad Serenum de Otio, Ad Serenum de Tranquillitate animi, Ad Paulinum de Brevitate vitae, Ad Polybium de Consolatione, Ad Helviam matrem de Consolatione, Ad Aebutium liberalem de Beneficiis, Ad Neronem Caesarem de Clementia, Epistolae morales ad Lucilium* (124), escritas dos años antes de su muerte.—Obras literarias: Nueve tragedias: *Hercules furens, Troades, Phaenissae, Medea, Oedipus, Phaedra, Agamennon, Ghyestes, Hercules Oeteus, Apokolokyntosis sive de morte Claudii* (Divi Claudii Apotheosis per saturam), escrita en tono bastante grosero.—Obras perdidas: *De motu*

terrarum, De lapidum natura, De piscium natura, De situ Indiae, De forma mundi, De amicitia, De immatura morte, De superstitione, De ritu et sacris aegyptiorum, Exhortationes, De officiis, De remediis fortuitorum, De matrimonio.

Actitud.—Séneca carece de principios filosóficos firmes y de una ontología bien definida. Como fondo general acepta la doctrina estoica, pero no se siente muy seguro dentro de ella. El marco estoico le resulta demasiado estrecho y se rebela contra su rigidez, sin sujetarse a una pura ortodoxia. Su estoicismo responde al ambiente de Posidonio o de Filón de Larisa, de quienes toma muchas de sus ideas. No es un escritor sistemático, sino más bien un ecléctico. A cada paso saltan en sus obras bellos pensamientos, pero dispersos y apenas engarzados por un lejano fondo de estoicismo. Apenas se detiene en la lógica. En física, psicología y teología se limita a aceptar conceptos que recibe a través de Posidonio y a plantear cuestiones que no acierta a resolver y que deja flotando en la vaguedad de la incertidumbre. Para él, la filosofía debe ser esencialmente práctica: *ars vitae, negotium animae*. Pero se resiente también de la flojedad de sus bases especulativas. Se contenta con apoyar sus normas de conducta en una «naturaleza» que nunca llega a definir, y en una «razón» que tampoco acierta a explicar. No se siente atraído por especulaciones abstrusas y difíciles, sino que prefiere verdades fácilmente accesibles y comprensibles: «Malo has in usu mihi esse, quae exercendae tranquillius sint, quam eas, quarum experimentum sanguis et sudor est» [3]. No fundamenta su filosofía en especulaciones abstractas y técnicas, sino en la fuerza y grandeza de ánimo [4]. «Lo más vergonzoso es filosofar con palabras, en vez de hacerlo con obras» [5]. Su actitud la expresa en este vigoroso texto: «No te dejes vencer por nada extraño a ti mismo. Piensa, en medio de los accidentes de la vida, que tienes dentro de ti una fuerza madre, algo fuerte e indestructible, como un eje diamantino, alrededor del cual giran los hechos mezquinos que forman la trama del verdadero vivir; y sean cuales fueren los sucesos que sobre ti caigan, sean de los que llamamos prósperos, o de los que apellidamos adversos, o de los que con su contacto parecen envilecernos, mantente de tal forma firme y erguido que al menos se pueda decir siempre de ti que eres un hombre».

La filosofía debe consistir en obrar siempre bien, sea lo que

[3] *De vita beata* c.26.
[4] Cf. *Ep.* 92,117: Didot 845a-846b.
[5] *Ep.* 24,15.

sea de sus fundamentos teóricos y abstractos y con independencia de cualquier hipótesis. «Cualquier cosa de éstas que sea, Lucrecio, o si lo es todo a la vez, hemos de filosofar; ya sea que nos opriman los hados con su ley inexorable; ya sea Dios el árbitro que dispuso todas las cosas; ya sea que el azar empuje y tire sin orden las cosas humanas, la filosofía nos ha de servir de escudo. Esta nos amonestará a obedecer a Dios de grado, a resistir tercamente a la fortuna; ésta nos enseñará a seguir a Dios, a sufrir el azar», etc. [6]

La filosofía.—Séneca contrapone la filosofía a las artes liberales. Estas son útiles como preparación y adiestramiento del ingenio. Deben estudiarse y aprenderse, pero no para permanecer en ellas, sino para pasar al estudio de la sabiduría y de la virtud [7]. Distingue también entre filosofía y sabiduría. La segunda es el término adonde hay que llegar; la primera enseña el camino que conduce a él mediante el amor a la sabiduría: «Sapientia perfectum bonum est mentis humanae, philosophia sapientiae amor est et affectatio. Haec ostendit, quo illa pervenit» [8]. Por desgracia, «los filósofos no cumplen lo que dicen; pero, con todo, importa mucho lo que dicen. Si igualaran los hechos con los dichos, ¿qué cosa habría para ellos más feliz?» [9]

Como definiciones de la filosofía enumera las de los antiguos estoicos: «Es la ciencia de las cosas divinas y humanas» («divinorum et humanorum scientia»); «la sabiduría consiste en conocer las cosas divinas y humanas y las causas de éstas»; «sapientia est nosse divina et humana et horum causas»; «es el interés por la virtud, pero por la virtud misma...; por ella se llega a la virtud. Hay, pues, una perfecta conexión entre la filosofía y la virtud»; «philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem...; ad virtutem venitur per ipsam, cohaerent ergo inter se philosophia virtusque» [10].

Entendida la filosofía como el camino para la sabiduría, para la virtud y para la felicidad, Séneca pondera sus excelencias. «A los dioses debemos el vivir, pero a la filosofía debemos el vivir bien» («quis dubitare, mi Lucili, potest, quin Deorum immortalium munus sit, quod vivimus?, philosophiae, quod bene vivimus?» [11]. La filosofía es para todos [12]. Todo debemos de-

[6] *Ep.* 16.
[7] *Quaest. naturales* y *Ep.* 88.
[8] *Ep.* 89.
[9] *De vita beata* c.20.
[10] *Ep.* 89.
[11] *Ep.* 90.
[12] *Ep.* 44: Didot, 598; *Ep.* 16: Didot, 738b; *Ep.* 90 y 72.

jarlo por la filosofía [13]. Defiende el estoicismo de la acusación de ser una secta inhumana, cuando es todo lo contrario: «Nulla secta benignior et lenior est, nulla amantior hominum, et communis boni adtentior» [14].

En cuanto a la división de la filosofía, entre la de los peripatéticos, epicúreos y cínicos, prefiere la estoica [15].

División de la filosofía:

Philosophia (Sapientiae amor et affectatio) (*Ep.* 89)

- Moralis = Ethica: Componit animum.
  - 1.º *Inspectio* suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit.
  - 2.º De actionibus.
  - 3.º De impetu.
- Naturalis = Physica: Rerum naturam scrutatur.........
  - Corporalia.
    - Causa movens.
    - Elementa.
    - Materia..
      - Caelestis: naturam siderum scrutatur.
      - Sublimis: nubila, imbres, nives, etc.
      - Terrena: de aquis, terris, arbustis, etc.
- Rationalis = Logica: Propietates verborum exigit, et structuram, et argumentationes, ne pro vero falsa subrepant.
  - Oratio dialectica: Verba, significationes.
  - Oratio rhetorica.

Lógica.—Séneca no escribió nada sobre la dialéctica, tan cultivada por los antiguos estoicos. Adopta una actitud más bien desdeñosa hacia las sutilezas mentales y los juegos de palabras. «Ego non redigo ista ad legem dialecticam» [16]. Las artes liberales, y los estudios gramaticales, geométricos y musicales son «pussilla et puerilia» [17]. «No es ahora el tiempo de entretenernos en los juegos de la dialéctica. ¡Oh filósofo!, son los enfermos y los miserables los que te hacen llamar a su lado. Tú debes llevar auxilio a los náufragos, a los cautivos, a los enfermos, a los indigentes, a los que tienen ya el hacha sobre sus cabezas. Tú lo has prometido» [18].

13 Cf. *Ep.* 72: Didot, 664; *Ep.* 17 y 53: Didot, 615b.
14 *De clementia* II c.5 n.3.
15 *Ep.* 88 y 89: Didot, 735; *Quaest. nat.* II 1.
16 *Ep.* 84.
17 *Ep.* 88.
18 *De brevitate vitae* XIX 1; *Ep.* 111: Didot, 827; *Ep.* 109: Didot, 822b; *Ep.* 48: Didot, 604b; *Ep.* 48: Didot, 604b; *Ep.* 45: Didot, 599.

Física.—Un desdén semejante adopta ante la física, también cultivada por los estoicos, y en la que englobaban la ciencia de la naturaleza y la teología [19]. No quiere dar el nombre de sabios a los inventos de «ferramento factilia» [20]. No obstante, se ocupó de cuestiones físicas en sus epístolas 58,65 y 106, y sobre todo en sus *Quaestiones naturales*, que es una obra escrita en su ancianidad y que probablemente dejó sin terminar [21]. Carece de originalidad y se limita a recoger opiniones de las distintas escuelas y sus explicaciones a los fenómenos de la naturaleza, inspirándose probablemente en Posidonio. Su principal interés consiste en su valor de documento sobre el estado de los conocimientos físicos en el mundo romano y haber sido una de las fuentes en que se inspiraron los autores medievales.

Toda la investigación acerca del universo se divide en celestial, sublime y terrena. La primera escruta la naturaleza de los astros, la tercera versa sobre las cosas terrestres. «Omnis de Universo quaestio in caelestia, sublimia et terrena dividitur. Prima pars naturam siderum scrutatur» [22].

Todo es cuerpo [23]. Pero no admite los átomos. Más bien describe una especie de hilemorfismo a la manera de Platón (Dios es el alma del mundo), o de Aristóteles. «Todo consta de materia y de Dios». «Universa ex materia et ex Deo constant: Deus ista temperat, quae circumfusa rectorem sequuntur et ducem» [24]. Dios sería algo así como la forma o el alma del mundo. «Quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus: quod est illic materia, id in nobis corpus est». Por esto es más importante conocer a Dios que estudiar la materia [25]. Todo está compuesto de dos principios, de donde resultan todas las cosas: de materia y de causa. La materia es inerte, inmóvil, apta para ser toda clase de cosas. La causa, o la razón, es lo que mueve la materia y produce en ella toda la variedad de cosas. «Dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, Causam et Materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata; cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est, ratio, materiam format, et, quocumque vult, versat; ex illa varia opera producit», etc. [26] Todo el orden del universo terminará con un cataclismo final. Séneca, a diferencia de los estoicos, que lo hacían consistir en el fuego *(ekpyrosis)*, indica el anegamiento por el agua. «Todo lo que la fortuna ha edificado con tanto tiempo y complacencia, todo lo que ha hecho superior al resto del mundo, todo

19 *Ep.* 65: Didot, 639-640.
20 *Ep.* 90,7 y 11.
21 *Ep.* 45 c.4; 48.
22 *Quaest. nat.* II 1.
23 Cf. *Ep.* 106 y 65.
24 *Ep.* 65: Didot, 641a.
25 Cf. *Ep.* 65.
26 *Ep.* 65: Didot, 638.

lo más bello y famoso, grandes naciones, grandes reinos, será anegado [27].

Pero todo esto lo expone sin convicción. «¿Qué importa perder el tiempo en estas cosas, que no anulan ninguna pasión ni alejan ningún deseo? Yo trato y me intereso por aquellas otras cosas, con las cuales se tranquiliza el ánimo. Me escudriño primero a mí, y después este mundo».

Antropología.—El hombre es un compuesto de cuerpo y alma. «¿Qué es el hombre? Un cuerpo débil y frágil, desnudo, sin defensa alguna natural, necesitado de ayuda ajena y expuesto a todas las injurias de la fortuna, víctima de cualquiera...» «Quis est homo? Imbecillum corpus et fragile, nudum, sua natura inerme, alieni opis ingens indigens, ad omnes fortunae contumelias proiectus, cuiuslibet victima...» [28] El hombre tiene cuerpo, instintos y pasiones semejantes a las bestias, pero es inmensamente superior a los brutos, porque está dotado de razón en vez del instinto: «Errat qui ea in exemplum hominis adducit, quibus pro ratione est impetus: homini pro impetu ratio est» [29]. La razón «es lo mejor que hay en el hombre, pues por ella es superior a los animales y se asemeja a los dioses. Sus demás cualidades no son superiores a las de las bestias y las plantas. ¿Tiene cuerpo? También los árboles. ¿Es hermoso? También lo es el pavo real. ¿Es fuerte? También lo es el león. ¿Tiene apetitos y movimientos voluntarios? También los tienen las bestias y los gusanillos... ¿Qué tiene el hombre de peculiar? La razón. Esta es la que hace perfecta la felicidad cuando es recta y completa. Esta razón perfecta se llama virtud» [30].

El alma se distingue del cuerpo, aunque ignoramos su naturaleza. Es también cuerpo («nam et hic [animus] corpus est»), pero «no está formada del cuerpo pesado, sino que procede de aquel espíritu celeste, del cual es parte y centella, del fuego celeste y divino que habita en las regiones etéreas de la atmósfera» [31]. «Todos convienen en que tenemos un alma, cuyo imperio unas veces nos estimula y otras nos repele; pero quién sea este alma, quién este jefe, este regulador de nuestros actos, nadie nos lo explicará, ni tampoco dónde tiene su asiento. Uno dice: 'es un soplo'; otro, 'es una armonía'; éste da en llamarle 'fuerza divina'; aquél, 'aire eminentemente sutil'. No falta quien le hace consistir en el calor vital. Tan incapaz es esta

27 *Quaest. nat.* III; cf. *De consolatione ad Marciam* c.26.
28 Ibid., c.11 n.2.
29 *De ira* II c.16.
30 *Ep.* 76.
31 *De consolatione ad Helviam* c.6.

alma de ver con claridad las otras cosas, que todavía está buscándose a sí misma» [32]. «Las almas de los hombres son una parte del espíritu divino, que, como centellas de lo sagrado, bajaron a la tierra, saliendo de ajeno lugar».

Dado el origen celeste del alma y su distinción del cuerpo, no le es difícil a Séneca afirmar su inmortalidad. La muerte consiste en separarse el alma del cuerpo [33]. El alma es algo divino, inmortal, irreductible a la parte inferior [34]. «El alma, libre del cuerpo, está dispuesta a remontar su vuelo a las sublimes moradas del empíreo» [35]. «Ese día que temes como el último, es el del eterno nacimiento»: «Dies iste quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est». «Es ya una cierta liberación el desprecio del propio cuerpo»: «Contemptus corporis sui, certa libertas est» [36]. La muerte es una cosa indiferente [37]. «Despreciad la muerte, que o bien termina con vosotros u os traslada»: «Contemnite mortem, quae vos aut finit aut transfert» [38]. «Serviant ergo deteriora melioribus; fortes simus adversus fortuita; non contremiscamus iniurias, non vulnera, non vincula, non egestatem. Mors quidem aut finis est, aut transitus. Nec desinere timeo; ideam est enim, quod non caepisse: nec transire; quia nusquam tam auguste ero» [39]. «Gozaba yo al meditar en la inmortalidad del alma», etc. [40]

Teología.—La parte más alta de la filosofía es la que trata de Dios. Entre la filosofía y las artes liberales hay tanta diferencia como entre la parte que trata de los hombres y la que trata de Dios. Esta es la más alta y la más audaz: «Altior est haec, et animosior» [41]. Séneca da por evidente la existencia de una causa formadora del universo, si bien su naturaleza es para nosotros un misterio: «Dos cosas nos seguirán dondequiera que vayamos: la naturaleza, que es común a todos, y la virtud, que nos es propia. Así lo quiso, créeme, aquel, sea quienquiera, que fue el formador del universo, ya sea un Dios que todo lo puede o una causa incorpórea, hacedora de obras sublimes; bien sea el espíritu divino esparcido en igual intensidad por todas las cosas grandes y pequeñas, o el hado y la serie inmutable de causas coordenadas entre sí» [42].

32 *Quaest. nat.* VII c.24.
33 *De providentia* c.6 n.8.
34 Cf. *Ep.* 92.
35 *De consolat. ad Helviam* c.12.
36 *Ep.* 65: Didot, 640.
37 Cf. *Ep.* 82: Didot, 702; *Ep.* 61: Didot, 632b).
38 *De prov.* c.6 n.5.
39 *Ep.* 65.
40 *Ep.* 102,2: Didot, 798.
41 *Quaest. nat.* prólogo.
42 *De consolat. ad Helviam* c.8 al final; cf. *Quaest. nat.* II c.45; *De beneficiis* 7 y 8.

Si bien Séneca se acomoda a las expresiones politeístas propias del ambiente pagano de su tiempo, no es difícil entrever por debajo de ellas su convicción en la unidad de un solo principio divino, increado, autor de todas las cosas y causa universal del cosmos. Este principio será, o bien la razón, o bien el fuego de donde sale todo: dioses, cielos, almas y hombres [43].

En cuanto a su naturaleza, es un misterio para nuestra mente. Pero algo comprendemos de su grandeza si pensamos que es mayor que todo cuanto nosotros podemos pensar: «Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest». Dios es eterno e imperecedero y siempre el mismo: «nullo modo peribit» [44]. No habita en la tierra. Es superior a los hombres: «Quid ergo interest inter naturam Dei et nostram? Nostri melior pars animus est; in illo nulla pars extra animum est» *(Quaest. nat.* prólogo). Es omnipresente [45]. Es inmutable: «quod desideras autem, magnum et summum, est, deoque vicinum, non concuti» [46]. Es providente y rige el mundo con su providencia. A este tema dedicó el tratado *Cur omnia cum providentia accidant.* «Me has preguntado, Lucilio, por qué, si el mundo es gobernado con providencia, suceden tantos males a los buenos. De esto te daré razón a lo largo de mi obra, según te vaya probando que la Providencia todo lo preside y que Dios se ocupa de nosotros» [47].

No obstante, queda la duda de si se trata de un Dios personal, o de un concepto panteísta de Dios, dentro de la mentalilidad estoica. «¿Quid est Deus? Mens universi. ¿Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum», etc. [48]

El culto a Dios consiste principalmente en conocerle: «Deum colit qui novit», etc. [49]

El hado.—La imprecisión del concepto senequista de Dios se agrava con lo que nos dice acerca del hado. Claramente admite una ley eterna e inmutable por encima de las cosas divinas. «No somos nosotros la causa a quien debamos atribuir las estaciones del año en el mundo. Tienen éstas sus leyes, por las que se rigen también las cosas divinas» [50]. Unas veces recomienda resistir a la fortuna: «Sapiens quidem vincit virtute fortunam» [51]. «Non educo sapientem ex hinum numero», etc. [52]

[43] Cf. *De vita beata* c.8.
[44] *De ira* II c.1 n.1.
[45] Cf. *Ep.* 83: Didot, 705a; *Ep.* 73: Didot, 668.
[46] *De tranquilitate animi* c.2 n.3.
[47] *Cur omnia cum providentia accidant* prólogo.
[48] *Quaest. nat.* prólogo.
[49] *Ep.* 95: Didot, 778a.
[50] *De ira* II c.18.
[51] *Ep.* 71: Didot, 663a.
[52] *Ep.* 71: Didot, 662b; *Ep.* 54: Didot, 617.

«Hay que seguir firmes en su camino contra la fortuna» [53]: «esse aliquid invictum, esse aliquid in quem nihil fortuna possit» [54]. Pero, por lo general, aconseja dejarse llevar por esa fuerza irresistible e inevitable que arrastra al mundo y a los dioses [55]. El gladiador ofrece con valentía su cuello a la espada del vencedor, pero sin implorar clemencia [56]. «¿Por qué nos indignamos? ¿Qué es lo que buscamos? ¿Estamos preparados para esto? Use la naturaleza de sus cuerpos como quiera. Nosotros, alegres y valientes para todo, pensemos que nada nuestro perece. ¿Cuál es, pues, la actitud digna de un hombre bueno? Ponerse a disposición del hado. Es un gran consuelo el ser arrebatado por el universo. Sea quien sea el que nos mandó vivir de esta forma, ató a los dioses con esa misma necesidad» [57].

Moral.—La endeblez de sus fundamentos ontológicos y teológicos no impide a Séneca elevarse a hermosas consideraciones y consejos morales. El fin y la meta del hombre sabio es el sumo bien, en el cual consiste su felicidad. «El sumo bien es la concordia del ánimo, porque las virtudes deben estar allí donde hay concordia y unidad» [58]. Ese sumo bien no es una realidad ontológica y objetiva fuera del sabio, sino que viene a reducirse a una actitud subjetiva y personal adoptada frente a la vida, sea cualquiera la realidad de las cosas, por encima de que haya o no Dios, ni hado, ni vida futura. «Summum bonum est animus fortuita despiciens, virtute laetus; aut invicta vis animi, perita rerum, placida in actu, cum humanitate cura.... Libet ita finire ut beatum dicamus, hominem eum cui nullum bonum malumque sit, nisi bonus malusque animus, honesti cultor, virtute contentus, quem nec extollant fortuita nec frangant, qui, nullum maius bonum, eo quod sibi ipsi dare potest noverit» [59].

Séneca desdeña la vida vulgar entregada a la consecución de riquezas y placeres. Todos los bienes son temporales, fugaces y mezquinos. Incluso la misma vida y la muerte son cosas indiferentes. Las riquezas, los placeres, las dignidades pueden perderse, pero el varón sabio y perfecto nunca pierde su verdadero bien, que es la virtud. «El varón perfecto, saturado y lleno de toda clase de virtudes divinas y humanas, no pierde nada» [60]. «Las cosas que defienden al sabio están seguras y permanecen inaccesibles al fuego y al asalto». «Sus bienes están

[53] *De prov.* 5.
[54] *De constantia sapientis* 19.
[55] Cf. *Ep.* 16: Didot, 552.
[56] Cf. *De tranq. an.* 40.
[57] *De prov.* c.5 n.5-7.
[58] *De vita beata* c.8.
[59] *De vita beata* c.4.
[60] *De contumelia* c.6.

rodeados y amurallados con fuertes e inexpugnables defensas»[61]. «Hay algo invencible; el género humano tiene algo contra lo cual nada puede la suerte. Ese algo es la virtud»[62]. No importa vivir mucho, sino vivir bien. «Quam bene vivas refert, non quamdiu; saepe autem in hoc est bene, ne diu»[63]. El sabio debe ser indiferente a todos los bienes, placeres, riquezas y utilidades de la tierra, pues no hay ninguno que dé plena satisfacción ni, por lo tanto, la felicidad[64]. Esos bienes se pueden poseer, pero sin que el sabio se esclavice ni se deje poseer y dominar por ellos[65]. El sabio nunca debe envidiar a nadie que sea más afortunado que él: «Numquam erit felix quem torquebit felicior».

En cuanto a los males y desgracias que nos sobrevengan contra nuestra voluntad, el sabio puede sentirlos, pero debe sobreponerse a ellos: «No le atribuyo yo la dureza de la piedra y del hierro. Entonces, ¿en qué se manifiesta su virtud? En que recibe los golpes, pero sabe soportarlos»[66]. Sabio es aquel a quien ni envanecen ni deprimen los acontecimientos: «quem nec extollant fortuita nec frangant», y no es magnánimo el ánimo que se deja doblegar por una injuria: «non est magnus animus cui incurvat iniuria»[67]. El sabio debe sobreponerse al dolor: si es leve, puedo soportarlo; si es grave, no podrá durar mucho: «levis est si ferre possum; brevis est si ferre non possum»[68]. Y, sobre todo, debe someterse a la voluntad de Dios: «Optimum est pati quod emendare non possis; et Deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari. Malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur»... «Hic est magnus animus, qui se Deo tradidit: at contra ille pussillus et degener, qui oblectatur, et de ordine mundi male existimat, et emendare mavult deos, quam se»[69]. El sabio no está sujeto a ninguna nacionalidad, su patria es todo el mundo bajo la presidencia de los dioses: «Patriam meam esse mundum sciam, et praesides deos»[70].

La virtud.—La norma remota de moral consiste en vivir conforme a la naturaleza y a la razón. «Llamo bienaventurada la vida conforme a la naturaleza»[71]. La virtud aconseja imitar

61 Ibid., c.6.
62 Ibid., c.19.
63 *Ep.* 101: Didot, 798.
64 Cf. *De vita beata* c.20; *De consolat. ad Martiam* c.10; *De clementia* 1 c.1 n.7.
65 Cf. *De vita beata* c.21-23.
66 *De contum.* c.10 n.4.
67 *De ira* III c.5.
68 *Ep.* 24.
69 *Ep.* 107: Didot, 843b.
70 *De tranq. an.* c.20 final.
71 *De vita beata* c.3; cf. *Ep.* 118: Didot, 848.

a Dios en cuanto sea posible: «ut qua fas est Deum effingas»[72]. «Inter bonos viros ac deos, amicitia est conciliante virtute. Amicitiam dico? Immo, etiam necessitudo et similitudo». Los buenos no se diferencian de Dios más que por la duración: «Quoniam quidem bonus tempore tantum a Deo differt»[73]. «Non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse; quoniam divina nec iuvari desiderant nec laedi possunt: sapiens autem vicinus proximusque diis consistit, excepta mortalitate similis Deo».

La norma próxima de moral es la buena conciencia. «Quilibet nostrum, debuisset adversus opiniones malignas, satis fiduciae habere, in bona conscientia»[74]. «Vetat hoc mihi ratio, cui vitam regendam dedi»[75]. El mejor testigo de nuestra virtud es la propia conciencia: «Quam tranquillus, quam laetus ac liber, cum aut laudatus est animus aut admonitus, et speculator sui, censorque secretus cognoscit de moribus suis»[76]. Por esto el sabio debe hacer cada día examen de conciencia sobre el bien que ha hecho y los males que ha evitado o vencido: «Ut consummato die, cum se ad nocturnam quietem recepisset, interrogaret animum suum: quod hodie malum tuum sanasti? Cui vitio obstitisti? Qua parte melior es?»[77].

La virtud debe buscarse por sí misma y no por la utilidad o el placer que proporciona. «Virtus ipsius praetium». «¿Me preguntas qué espero yo de la virtud? A ella misma, pues no tiene mejor premio ni recompensa de sí misma que a sí misma»[78]. «Buen fruto de las obras bien hechas es el haberlas hecho, y no hay ninguna recompensa digna de ellas fuera de ellas mismas»[79].

La virtud es libre, inviolable, estable, inconmovible. Se endurece frente a los acontecimientos de suerte que no puede ser doblegada, ni menos vencida[80]. Es alegre: «Gauderi laetarique proprium virtutis est»[81]. Unas veces dice que es fácil: «Nec ut quibusdam visum est, arduum in virtutes at asperum iter est. Facilis est ad beatam vitam via. Inite modo, bonis auspiciis, ipsisque diis bene iuvantibus»[82]. «La guarda de todas las virtudes es fácil, pero los vicios siempre cuestan caros». Pero otras veces insiste en su dificultad. La ciencia y la virtud no las da la naturaleza, sino que hay que adquirirlas con esfuerzo: «Hoc nos natura docere non potuit; semina nobis scientiae dedit, scientiam non dedit»[83]. La virtud requiere lucha,

72 *De tranq. an.* c.16.
73 *De prov.* c.1.
74 *De clementia* I c.15 n.4.
75 *De ira* III c.25 n.4.
76 *De ira* III c.36 n.2.
77 *De ira* III c.36 n.2.
78 *De vita beata* c.9 n.1-2.
79 *De contum.* I c.1.
80 Ibid., c.5 n.2.
81 *De ira* III c.6.
82 Ibid., II c.12 n.7-9.
83 *Ep.* 120: Didot, 852b; *Ep.* 116: Didot, 841a.

esfuerzo y heroísmo: «Vivere, Lucili, militari est»[83*]. Cuanto más lucha, más victoria; cuanto más esfuerzo, más felicidad: «Tanto fortior, tanto felicior»[84]. El fuego prueba el oro, y la calamidad a los varones fuertes: «Ignis aurum probat, miseria fortes viros. Vide quam alte ascendere debeat virtus. Scies illi non per secura vadendum esse»[85]. Dios mismo tienta duramente a los espíritus generosos. La virtud no es un documento de blandura. «Nunquam virtutis molle documentum est». «Quid mirum si dure generosos spiritus Deus tentat»[86].

Sin embargo, «no hay nada tan arduo y difícil que el entendimiento humano no sea capaz de vencer y que la meditación cotidiana no haga familiar. Nadie tiene instintos tan brutales ni tan peculiares que no pueda domarlos con disciplina y esfuerzo». No hemos venido al mundo para estar esclavizados a nuestro cuerpo. «Maior sum, et ad maiora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis; quod equidem non aliter adspicio quam vinculum aliquod libertati meae circundatum». Por lo tanto, el desprecio del propio cuerpo es una segura libertad: «Contemptus corporis sui, certa libertas est»[87]. Inculca además el desprecio de todas las cosas y del dolor mismo: «Ferte fortiter»[88].

Así, pues, tal será la descripción del «sabio»: Sabio es, no el que conoce las cosas, sino el que conduce su vida conforme a la naturaleza y a la razón. Con ello configura una filosofía esencialmente práctica.

Las pasiones.—Cuando Séneca describe el «sabio» estoico sigue la corriente de la escuela y considera las pasiones como malas y contrarias a la virtud, y, por lo tanto, hay que suprimirlas. «Nada tiene en sí de útil aquel afecto sombrío y hostil (la ira)... Es un mal del que debemos despojarnos... No temperar la ira, sino suprimirla del todo: ¿qué moderación cabe de lo malo?»[89]. Incluso llega a proscribir la misericordia como una enfermedad del alma, en cuanto puede alterar la tranquilidad del «sabio». Clemencia, sí, pero misericordia, no. «La misericordia es una enfermedad del alma, nacida de la contemplación de las desgracias ajenas. Procure el sabio conservar su mente serena, a quien nada seduzca, nada ennoblezca. No hay nada más noble en el hombre que la magnanimidad, pero la misericordia le humilla. Postura opuesta a toda clase de acontecimientos. Siempre el mismo gesto plácido, pero inconmovi-

83* *Ep.* 96: DIDOT, 783a.
84 *De tranq. an.* 15.
85 *De prov.* c.5.
86 Ibid., c.4.
87 *Ep.* 65: DIDOT, 640b.
88 *De prov.* c.5.
89 *De ira* III c.42.

ble. Mal podrá mantenerse el sabio en esta posición si da en sí cabida a la tristeza. Siendo el sabio el hombre del consejo, ¿podrá desempeñar dignamente su oficio si la melancolía le embarga? [90] El sabio «vendrá en auxilio de las lágrimas ajenas, pero no se unirá a ellas. Dará la mano al náufrago, hospedaje al desgraciado, limosna al pobre, no como suelen darla muchos que se tienen por misericordiosos y más bien afrentan a quien socorren... Pero todo esto lo hará con la mente tranquila, con su gesto de siempre».

Sin embargo, en otras ocasiones abandona la rigidez estoica y no considera como malos muchos sentimientos naturales[91]. Más bien hay que recelar de las pasiones, vigilarlas, domarlas y superarlas[92]. Su buen sentido humano le hace apartarse de la escuela y adoptar una actitud más benévola: «non loquor stoica lingua»[93]. Declara que lloró inmoderadamente a su queridísimo Anneo Sereno[94]. «Ante las afecciones que la vida provoca es lícito sentirse conmovido»[95]. «Dolerse infinitamente de una pérdida entrañable es una cobardía estúpida, pero el no dolerse es de una dureza inhumana»[96].

Esclavitud.—Séneca se sobrepone al ambiente de su tiempo y recomienda un trato humano para con los esclavos. «El alma que hay en cada hombre no es otra cosa que Dios morando en el cuerpo humano, lo mismo en el caballero que en el liberto que en el esclavo»[97]. «Es digno de alabanza mandar con moderación a los esclavos, y no hay que pensar sólo en lo que se pueda hacer con ellos impunemente, sino lo que resiste la naturaleza de lo bueno y justo, la cual manda perdonar hasta a los prisioneros y esclavos»[98]. La razón es porque no se puede hacer esclavo a todo el hombre. Su parte mejor siempre permanece libre (ibid.). «No espere tener buenos y fieles servidores en aquellos a quienes atormenta y desgarra, y a quienes da un trato de bestias»[99].

Pesimismo y suicidio.—Séneca no se hace eco del optimismo universal típico de los estoicos. Su visión del mundo y de la vida humana es más realista. «¿No ves la vida que nos ha prometido la naturaleza? Pues ella quiso que el primer

90 Cf. *De clementia* II c.5.
91 Cf. *Ep.* 116.
92 Cf. *Ep.* 85: DIDOT, 711.
93 *Ep.* 13,4.
94 Cf. *Ep.* 63,4.
95 *Ep.* 57,6.
96 *De cons. ad Helviam* XVI c.1; *De const. sap.* X 4; *Ad Polyb.* XVII 2.
97 *Ep.* 31.
98 *De ira* II c.27.
99 *De clementia* I c.13; cf. *Ep.* 47: DIDOT, 601.

agüero fuese el llanto»[100]. «Nada hay tan engañoso como la vida humana, y, a fe mía, nadie la aceptara si no se nos diese sin saberlo nosotros... La mayor felicidad es no nacer»[101]. De aquí su actitud ante la muerte. «Es necio temer la muerte, porque las cosas ciertas se esperan, las inciertas son las que se temen. La muerte viene con una necesidad constante e invicta. ¿Quién osará quejarse de estar en trance del que nadie se libra?»[102]. El sabio, que debe ser fuerte, no debe huir de la vida, sino salir de ella serenamente «sine odio vitae»[103]. Pero, si llega el caso, el sabio tiene en su mano la vía que conduce a la liberación. Cada vena de su cuerpo es un camino para la libertad[104]. *De morte ultro appetenda*[105].

MODERATO DE GADES (h.66).—Natural de Cádiz. Discípulo de Filóstrato o influido por su *Vida de Apolonio de Tiana*. Debió de vivir en Roma y salir de allí quizá por el decreto de expulsión de los filósofos (a.66). Se le atribuye una *Vida de Pitágoras* y unas *Lecciones pitagóricas* (pythagorikai scholai), de las cuales se conservan tres fragmentos en las *Eclogae*, de Estobeo, en la *Vida de Pitágoras*, de Porfirio y en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. Lo mencionan Eusebio de Cesarea, San Jerónimo, Plutarco, Plotino y Suidas. Siguió el pitagorismo tratando de armonizarlo con el platonismo. Atribuía simbolismos místicos a los números. «Comparando a los números con los dioses, dioles nombres, y así llamó a la monada, Apolo; a la diada, Artemis; a la héxada, Gamos (matrimonio) y Afrodita; a la hebdómada, Kairos (ocasión) y Atenea; a la ogdóada, Poseidón tutelar, y a la década, Panteleía (perfección)». El uno es la causa de la unidad, la armonía y la existencia de las cosas. El dos, la distinción, la diversidad, la multiplicidad y el cambio. Lo más notable es su concepto de las tres unidades supremas, en que aparece un esbozo de lo que serán las tres hipóstasis de Plotino. La primera unidad es trascendente al ser, y está más allá de toda esencia. La segunda es la inteligencia, en la cual se contiene el mundo de las ideas. La tercera es el alma, que participa de la unidad y de la inteligencia. Fuera de estas tres unidades existe la diada, que es la materia caótica ordenada por el demiurgo a imitación del mundo de las ideas. «Porque éste (Moderato) habla de la unidad primera, superior al ser y a toda esencia;

100 *De consolatione ad Polybium* IV.
101 *De cons. ad Marcian* XXII.
102 *Ep.* 30.
103 *Ep.* 24.
104 Cf. *De ira* III c.15. *De prov.* c.6 al final.
105 *Ep.* 70 y 54.

y de la unidad segunda, la cual es el ser en sí, y lo intelectual dice ser las formas (ideas); afirmando que lo tercero, lo cual es lo psíquico, participa de la unidad y de las formas»[106].

MARCO FABIO QUINTILIANO (40?-118?).—Nació en Calahorra. Estudió en Roma y enseñó en España, donde lo conoció Galba (68-69), que lo llamó a Roma. Allí enseñó veinte años y tuvo por discípulo a Plinio el Joven. Su obra son las *Institutiones oratoriae*, en 12 libros. Quintiliano tiene más interés para la historia de la pedagogía que para la de la filosofía. Es ante todo un retórico, aunque entendida esta palabra en el sentido amplio que tenía en el imperio romano. Su fin es la formación completa del «orador» para la vida pública y política. Considera que debe estar dotado de todo el conjunto de virtudes y conocimientos humanos: *vir bonus dicendi peritus*. Por esto nada es ajeno a la oratoria: «cum nihil existimem arti oratoriae alienum». Debe conocer la filosofía, que Quintiliano divide, como los estoicos, en *natural*, *moral* y *racional* (12,2), pero en sentido ecléctico, tomando de cada escuela lo que sea más útil para su formación: de los académicos, el arte de disputar en pro o en contra; de los peripatéticos, el ejercicio del planteo problemático de las cuestiones; de los estoicos, la fuerza de probar y la sutileza en concluir. Del alma dice que se cree tener un origen celestial: «unde origo animi, caelestis creditur» (I 1)[107].

Escritores cristianos *

OSIO (h.256-357).—Obispo de Córdoba. Asistió a los concilios de Elvira y Nicea, y se le atribuye la redacción del símbolo del segundo (325). Murió en Sirmio, a los ciento un años. San Isidoro lo trata con dureza y le acusa de haberse pasado al arrianismo al fin de su vida: «serpentis iaculo concidit, arianae impietati consensit»[108].

106 Fragmentos en FR. G. AUG. MULLACH, *Fragm. Phil. Graec.* II (1867) p.48-50, traducidos por A. BONILLA SAN MARTÍN, en *Historia de la filosofía* I p.417-423; A. BONILLA SAN MARTÍN, *Moderato de Gades, filósofo pitagórico español:* Arch. de Hist. de la Fil. (Madrid 1905) 30-36.
107 BONILLA, I p.164.
108 VILLADA, I 2a,11.

* **Bibliografía:** ALTANER, B., *Patrología*. Traducción española por los PP. Eusebio Cuevas y Ursicino Domínguez, O.S.A. (Madrid 1949, 1953), con un apéndice de *Patrología española* (p.1-110); DOMÍNGUEZ, URSICINO, O.S.A., *Patrología española* (Madrid, Espasa Calpe, 1956). Cf. RevTeolEsp 17 (1957) 4; FLÓREZ, E.-RISCO, M., *España Sagrada* (Madrid ^{2}1754); LLORCA, BERNARDINO, S.I., *Historia de la Iglesia* I (Madrid, BAC, 1950) p.472s; SERRA RAFOLS, J. DE C., *La vida de España en la época romana* (Barcelona 1944); VEGA, ANGEL CUSTODIO, O.S.A., *El Pontificado y la Iglesia española en los siete primeros siglos* (El Escorial 1942); ID., *Una gran figura literaria española del siglo IV: Gregorio de Elvira:* CD 156 (1945) 205-258; ID., *Dos nuevos tratados de Gregorio de Elvira:* ibid., 515-553; VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España*. Vols. I-III (Madrid 1929-1936).

POTAMIO († h.360).—Obispo de Lisboa. Parece que suscribió la segunda fórmula de Sirmio [109].

FLORENCIO, obispo de Mérida [110].

GREGORIO DE ELVIRA († h.392).—Gran orador. Combatió a los arrianos y a Osio y Potamio. Se adhirió al cisma de Lucífero de Cagliari. Se negó a aceptar las decisiones del concilio de Alejandría (362), que admitía a los que abjuraban del arrianismo reconociéndoles sus grados en la jerarquía eclesiástica. Escribió muchas obras, algunas de las cuales figuraban hasta hace poco a nombre de otros [111].

PACIANO († 391).—Obispo de Barcelona. Insigne teólogo. Escribió una obra *Sobre el bautismo,* destinada a los catecúmenos, y una exhortación a la penitencia. Combatió al novacionista Semproniano en tres cartas. El P. Madoz ha demostrado no ser suya una obra *Sobre la semejanza de la carne del pecado, contra los maniqueos* [112].

CAYO VECIO AQUILINO JUVENCO (h.330).—Presbítero de noble familia. Es el primer poeta cristiano y revela una buena formación clásica. Escribió *Evangeliorum libri* y una *Vida* de Cristo en 3.211 versos hexámetros [113].

FLAVIO MEROBAUDES (h.440).—Militar y poeta. Probablemente natural de Barcelona. Los romanos le dedicaron una estatua. Compuso un pequeño poema sobre Cristo en 197 versos hexámetros, que fue descubierto por Niebuhr.

AURELIO PRUDENCIO CLEMENTE (348-405?).—Gran poeta cristiano. Nació en Zaragoza. Escribió numerosos poemas: *Cathemerinon,* o libro diurno; son doce odas, especie de devocionario cristiano sobre las ocupaciones piadosas durante el día. *Peristephanon,* o libro de las coronas, catorce himnos a los mártires. *Apotheosis,* sobre Cristo. *Hamartigenia,* sobre el origen del mal, que radica en el libre albedrío. Dos libros contra Símaco, *Dittocheion, Psichomachia,* en que describe las batallas del alma entre los vicios y las virtudes. Presenta el alma en sentido platónico o agustiniano, como un aliento divino asfixiado en la cárcel del corazón: «nam viscera limo / effigiata premunt animum: contra ille sereno / editus afflatu migmatis carcere cordis / aestuat et sordes arcta inter vincla recusat». Rechaza el traducianismo de Tertuliano y la preexistencia de las almas, contra los priscilianistas. Influyó en el Renacimiento carolingio [114].

109 PL 8,1111-1118.
110 VILLADA, I 2a,45.
111 VILLADA, I 2a,53.
112 LLORCA: BAC 54 p.473.
113 LLORCA: BAC p.474; VILLADA, I 2a,147ss.

BAQUIARIO (s.IV-V).—Fue probablemente un monje gallego. Se le atribuyen dos opúsculos: *De fide* y *De reparatione lapsi* [115]. Tratando del origen del alma, manifiesta su ignorancia: «nescire me fateor, quia nec unquam legisse cognosco: et ideo nec de imperitia erubesco, quia lectione non doceor». No obstante, opina que proviene de la voluntad de Dios, cuya potencia no necesita de materia para obrar, sino que su misma voluntad es la materia de todas cuantas cosas quiere hacer [116].

CALCIDIO * (s.IV).—Una fuente de importancia capital para la historia del platonismo en la Edad Media es la traducción y el comentario al *Timeo* debidos a Calcidio. Hasta el siglo XII, en que empiezan a circular las versiones del *Fedón* y el *Menón,* constituyen la única fuente directa para el conocimiento de Platón en Occidente. La versión, junta o separada del comentario, se multiplica en numerosos códices que se remontan a los siglos IX, X y XI. Su autor, del que no sabemos más que el nombre, permanece siendo un personaje misterioso. El único indicio para identificarlo es su dedicatoria de la obra a un tal Osio. Mucho tiempo se ha admitido que este Osio, u Hosio, sería el obispo de Córdoba [117]. J. H. Waszink, en su reciente edición crítica, opina más bien que el comentario fue escrito en Italia hacia el año 400, y que el Osio a quien se refiere la dedicatoria podría ser un alto funcionario cristiano de Milán. Pero en realidad no aporta razones decisivas, y la cuestión permanece en pie. No existe base para considerar a Calcidio como español de nacimiento. Su mismo nombre indica origen griego. Pero entra en lo muy probable que el obispo Osio (nombre también griego) pudiera haberlo traído consigo

114 OBRAS: PL 59-60. *Obras completas* (Madrid, BAC 1952). Edición bilingüe, con abundante bibliografía. Cf. LORENZO RIBER, *Aurelio Prudencio* (Barcelona, Labor, Pro Ecclesia et Patria, 1936); VILLADA, Z. G., *Historia eclesiástica de España* I p.178.204; BONILLA, *Historia de la filosofía española* I p.189.
115 PL 20,1019-1062; FLÓREZ, ES t.15.
116 BONILLA, I p.205.
117 En un manuscrito de El Escorial figura esta dedicatoria: *Osio epo. Calcidius archidiaconus.*

* **Bibliografía:** *Ediciones y estudios: Edición princeps,* GIUSTINIANI (Paris 1520); Edición MULLACH: FrPhGr II (Paris, DIDOT, 1867) p.147-258; 2.ª ed. 1881); Edición I. WROBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario* (Leipzig, Teubner, 1876; Reininger, 1963); *Timaeus a Calchidio translatus commentarioque instructus, in societatem operis coniuncto,* P. J. JENSEN; edidit J. H. WASZINK, en *Corpus Platonicum Medii Aevi* p.183-436 (Londres, The Warburg Institute; Leiden, E. J. Brill, 1962). Cf. RevPhilLouv (1964) 164; SWITALSKI, B. W., *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus.* Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters Bd III Heft 6 (Münster i. W. 1902); VAN WINDEN, J. M. C., *Calcidius on Matter, his Doctrine and Sources* (Leiden 1959); STEINHEIMER, E., *Untersuchungen über die Quellen des Calcidius* (1912); VEGA, A. C., *Calcidio, escritor platónico español del siglo IV:* CD 152 (1936) 145-64; 155 (1943) 219-41.491-99; 156 (1944) 99-122; BONILLA, A., *HFE* I p.186ss.

a su regreso de Nicea y que haya vivido en Córdoba y escrito allí su comentario a mediados del siglo IV. El P. Angel Custodio Vega ha hecho resaltar sus alusiones al Estrecho *(fretus)*, que puede ser el de Gibraltar, así como el empleo de palabras poco usadas en el latín del Bajo Imperio, pero que eran corrientes en el léxico de los soldados romanos en España. Las fuentes utilizadas por Calcidio (Adrasto, Numenio, *Comentario al Génesis*, de Orígenes, *Epítome*, de Albino) no rebasan el siglo IV.

Su mentalidad no responde al neoplatonismo, sino más bien al platonismo medio o al neopitagorismo, combinados con elementos aristotélicos y estoicos. Cita a Filón (p.240), Orígenes (p.240) y Numenio, pero no menciona siquiera a Plotino ni Porfirio. En cuanto a sus doctrinas cosmológicas puede haberse inspirado en Posidonio y en el *Comentario al Génesis*, de Orígenes. Alude varias veces a los hebreos y conoce y cita el Antiguo Testamento y las obras de Filón [118]. Califica a Moisés de «sapientissimus, non humana facundia, sed divina, ut ferunt, inspiratione vegetatus» (c.274 p.240), y alude al relato de la creación del hombre en el Génesis, lo cual ha hecho que algunos lo consideren judío. El único indicio de que fuese cristiano es una alusión velada al Nuevo Testamento («sanctior et venerabilis historia») referente al relato de los Reyes Magos (p.210b). Es posible que esta reserva obedeciera a un ambiente de persecución, o también a que no era necesario manifestar sus creencias cristianas en un comentario de tipo filosófico.

El comentario de Calcidio a uno de los diálogos más importantes y difíciles de Platón puede colocarse al lado de los mejores de la antigüedad. Se atiene al texto, dentro de la línea del platonismo clásico, pero con un poco de eclecticismo, a la vista de fuentes de inspiración neopitagórica o neoplatónica. Se complace en entretenerse en sutiles disquisiciones simbólicas, matemáticas, geométricas y musicales de tipo pitagórico. Calcidio fue para la Edad Media una fuente riquísima de transmisión de doctrinas y de materiales. Por su comentario desfilan las teorías de Tales, Heráclito, Parménides, Empédocles, Leucipo, Demócrito, Anaxágoras, Aristóteles, Teofrasto, Cleantes, Crisipo, Cicerón; menciona a Cebes, Heráclides de Ponto, Diodoro, Numenio, Filón, Símaco, Aquila; conoce las doctrinas de Arquímedes, Tolomeo, Hicetas de Siracusa, Hiparco. El programa que se propone desarrollar constituye una verdadera enciclopedia, en que entran temas de aritmética, geometría, cosmogonía, astronomía, antropología, e incluso cuestiones teológicas, como la conciliación de la presciencia de Dios con la libertad humana.

[118] C.129 p.211a; c.217 p.226b; c.274 p.240; c.125 p.210b.

Como Filón, altera el orden del esquema platónico de la realidad: 1) Ideas; 2) Dios, demiurgo creador; 3) mundo creado, sustituyéndolo por este otro, más en armonía con el judaísmo y el cristianismo: 1) Dios creador; 2) ideas ejemplares; 3) mundo creado.

La filosofía.—Calcidio afirma con Platón que es el mayor beneficio que Dios ha concedido a los hombres: «quo beneficio negat quidquam maius a Deo esse generi humano tributum» (c.262). Le asigna dos funciones: *consideratio* (contemplativa) y *actus* (actuosa), que equivalen a la división aristotélica en filosofía teorética y práctica, conforme a las cuales establece esta división de la filosofía también de fondo aristotélico [119].

Contemplativa.. { theologia. / naturae sciscitatio. / rationis scientia.

Actuosa....... { moralis. / domestica. / publica.

En conformidad con el concepto platónico de la realidad, Calcidio distingue tres grados de seres, a los que corresponden otros tantos de conocimiento: 1) Las ideas, realidades fijas y estables, perceptibles por el entendimiento y que son objeto de *ciencia*. 2) Las cosas sensibles, que tienen formas propias (species nativae), son perceptibles por los sentidos y constituyen objetos de *opinión*. 3) La materia en sí misma, que no es ni inteligible ni sensible, y, por lo tanto, no constituye objeto ni de ciencia ni de opinión. Le corresponde una especie de conocimiento ilegítimo (scientia adulterina).

El mundo celeste.—Calcidio manifiesta un conocimiento muy completo de las teorías astronómicas, no sólo de Platón, sino también de los pitagóricos y los alejandrinos. El universo está rodeado por una gran esfera envolvente, dentro de la cual está contenida una serie escalonada de esferas móviles, en las cuales están colocados los astros, que tienen figura esférica. Debajo de la esfera envolvente se suceden cuatro regiones, cuya perfección va descendiendo conforme se acercan a la Tierra. Todas ellas están habitadas por seres vivientes. La primera es la del fuego puro y sereno, en la cual habitan los astros, que son seres divinos, perfectísimos, inmortales, dotados de vida

[119] C.262-263 p.237.

y de inteligencia, y de un cuerpo purísimo e incorruptible. La segunda es la del éter, y en ella moran los daimones etéreos, que son ángeles santos, los cuales están ante el trono de Dios. La tercera es la del aire, que es la sede de los daimones aéreos, que son también ángeles buenos inferiores, los cuales tienen ya cuerpo sujeto de pasiones. Por último, la cuarta es la de la sustancia húmeda, que es morada de los daimones malos.

En el centro del universo se halla la Tierra, que es redonda (globossa) y que permanece inmóvil. Calcidio acumula varios argumentos para demostrar su redondez. Su magnitud, comparada con la del Sol, no es más que un punto (c.58). El ínfimo grado en la escala de los seres le corresponde a la materia, que Calcidio denomina *sylva*, traduciendo así la palabra *hyle*. Es una palabra que aparece en San Isidoro, que pudo tomarla de Calcidio, y más tarde, en el siglo XII, en Bernardo Silvestre, Bernardo de Tours y la escuela de Chartres, cuya cosmología está influida por el comentario de Calcidio. Este se limita a decir que la materia es una realidad eterna, porque es un principio, y los principios no han comenzado a ser; indestructible e imperecedera, simple, pasiva, amorfa y completamente indeterminada. Es un simple receptáculo, carente de toda determinación y capaz de recibir en sí todas las determinaciones, que provienen de las formas. Es el sujeto de todas las mutaciones. Pero no entra en más pormenores, declarando que se trata de una cuestión muy difícil por razón de las tinieblas naturales que envuelven la materia, la cual escapa al conocimiento no sólo de los sentidos, sino también de la razón (c.333).

Antropología.—Calcidio presenta al hombre como un compuesto de cuerpo y alma. El cuerpo consta de cuatro elementos naturales y cuatro humores. El alma ha sido creada por Dios, es anterior al cuerpo y sobrevivirá a éste. La define: «Sustancia carente de cuerpo, que se mueve a sí misma y racional». Es simple, carente de composición e inmortal. No obstante, quizá por atenerse al texto comentado, distingue en ella tres partes: una superior, que habita en la cabeza; otra media, que está localizada en el corazón, y una tercera, inferior, que está en el vientre.

La importancia de Calcidio consiste en las numerosas nociones que con su comentario suministró a la Edad Media, y en que su traducción fue el único texto platónico que conocieron los medievales hasta el Renacimiento. Es probable que lo conociera San Isidoro, en quien aparecen numerosas coincidencias para atribuirlas a pura casualidad. Lo conoció y utilizó

Juan Escoto Eriúgena; fue comentado en el siglo XII por un autor anónimo, quizá Guillermo de Conches, y utilizado ampliamente por Bernardo Silvestre en su *Megacosmum et Microcosmum*.

Dios.—Por encima del mundo y en la cumbre de todos los seres está Dios, que es el sumo Ser, el sumo Bien, perfectísimo, superior a toda sustancia y a toda naturaleza, incomprensible a cualquier inteligencia, al que tienden todas las cosas, causa de todos los demás seres, que contiene, rige y gobierna todo el universo (c.174). Dios es el principio de donde proceden todas las cosas. Para llegar a éstas hay que seguir la vía de la «disolución», partiendo de Dios hasta llegar a la materia *(sylva)*. En cambio, para llegar hasta Dios, hay que seguir la vía de la «composición», partiendo de la multiplicidad de los seres hasta llegar a su creador.

El proceso de la «composición» para llegar del mundo a Dios es ascendente. En el universo sensible existe un orden. No hay orden sin armonía, ni armonía sin analogía. A su vez, la analogía reclama la razón, y la razón una providencia individual. Pero la providencia requiere el entendimiento, y el entendimiento la mente. Luego la mente de Dios es el principio del orden de todas las cosas materiales.

Es un poco desconcertante la afirmación de que existen tres dioses subordinados unos a otros: uno, el principio de todas las cosas; otro, que gobierna con su providencia; y otro, legislador y ejecutor. «Summus Deus iubet, secundus ordinat, tertius intimat». Esta extraña doctrina podría explicarse por un influjo de los neopitagóricos, a la manera de Numenio de Apamea.

La creación.—Calcidio afirma terminantemente la creación del mundo por Dios (a Deo factus atque institutus est, c.23.26.31.39, etc.). «Mundus sensilis est opus Dei». Pero su Dios ya no es, como en Platón, el demiurgo, inferior a las ideas, sino un ser eterno, supremo y trascendente al mundo («nihil quippe origine antiquius»). No obstante, quizá por fidelidad al texto que comenta, reduce la creación a una simple ordenación de cosas preexistentes: «Nec Deus ex his, quae non erunt, fecisse mundum, sed ea quae erant sine ordine ac modo ordinasse. Atque potius ea, quae existebant, exornasse, quam generasse ea quae non erant» (c.31). Asimismo afirma que la creación no fue en el tiempo, sino *ab aeterno*.

El mundo inteligible.—Dios tiene preeminencia sobre todas las demás realidades, inteligibles o sensibles. Debajo de

Dios sigue el mundo de las ideas, que son los modelos y ejemplares eternos de todas las cosas naturales («porro ideae sunt exempla naturalium rerum»), las cuales son creadas por Dios a imagen y semejanza del mundo ideal: «Mundus igitur intelligibilis semper est: hic simulacrum eius, semper fuit, est et erit» (c.25). El mundo inteligible y el sensible se contraponen entre sí como el modelo eterno *(exempla)* y la copia temporal *(simulacra)*. El primero es el «origen» del segundo, «como el padre del hijo, o como los fundadores respecto de la ciudades y los pueblos». Pero no hay que considerar este origen en cuanto a la anticipación en el tiempo, sino en cuanto a la eminencia de la dignidad (c.26).

Una vez alterado el esquema platónico, a Calcidio le resulta difícil dar razón de la naturaleza del mundo inteligible. No explica si es creado, ni si las ideas se identifican con Dios, ni las relaciones entre Dios y las ideas. Se contenta con afirmar que son eternas, aunque inferiores a Dios en dignidad. La duración del mundo inteligible se mide por el *evo*, y la del mundo sensible por el *tiempo* [120].

El alma del mundo.—Para explicar, por una parte, la unidad y la identidad, y por otra, la diversidad del mundo sensible, introduce Platón tres principios de las cosas: lo idéntico *(tautón, tháteron)*, lo diverso *(eteron, tháteron)* y la sustancia *(ousía)*. Calcidio habla de dos sustancias, la individua y la dividua, que tienen una finalidad semejante. Pero no acierta a darles un sentido aceptable. Se contenta con aducir interpretaciones de los comentaristas y con acumular interrogantes sin proponer ninguna solución.

La primera entidad formada con esos ingredientes es el alma universal, creada por Dios antes que todos los demás seres del mundo espiritual y del sensible. Está destinada a informar y vivificar el universo, y viene a ser una especie de virtud general, infundida en la materia para que en ella germine toda clase de vivientes (c.53). Destina varios capítulos a describir su formación, llenos de sutiles y prolijas disquisiciones aritméticas, geométricas y musicales, unas tomadas del mismo texto del *Timeo* y otras de neto cuño neopitagórico. Cree además encontrar apoyo en el libro del Génesis en el relato de la creación del hombre, cuyo cuerpo fue formado de la tierra y cuya alma proviene del soplo de Dios. Bonilla hace notar la semejanza del capítulo VIII de San Isidoro con el c.36 de Calcidio [121].

120 C.25 p.186.
121 BONILLA, I p.185.

GNOSTICISMO Y MANIQUEÍSMO

PRISCILIANO* (345-385).—Las doctrinas gnósticas y maniqueas parece que fueron difundidas en España por un egipcio llamado Marcos, el cual ganó a su causa al retórico Elpidio y a una dama llamada Agape. Llegó a formarse una secta cuyos adeptos tenían reuniones secretas, profesaban un ascetismo riguroso, la pobreza, la continencia, la abstinencia de carnes y condenaban el matrimonio. Se consideraban como elegidos y se llamaban hermanos. A ellos se reunió Prisciliano, joven gallego, de rica familia, instruido y elocuente, pero terco, vanidoso y amigo de figurar [122]. Hizo numerosos prosélitos, entre otros a los obispos Instancio y Salviano, pero especialmente entre el elemento femenino. La secta se difundió por Galicia, Lusitania y Bética.

Higinio, obispo de Córdoba, que después se pasó a ellos, denunció aquel movimiento a Idacio de Mérida, metropolitano de Lusitania, el cual trató de reprimirlo. Pero, viendo la inutilidad de sus esfuerzos, llevó el asunto al concilio de Zaragoza (380), donde fueron examinadas y, al parecer, condenadas las doctrinas de Instancio, Salviano y Prisciliano, si bien no se presentó ninguno de ellos. Lejos de someterse, los dos primeros replicaron consagrando a Prisciliano obispo de Avila, y otros muchos obispos y presbíteros en las regiones de León y Galicia [123]. La confusión originada movió a los obispos ortodoxos a proceder con energía. Idacio de Mérida e Itacio, obispo de Ossonoba (Faro), acudieron al emperador Graciano, el cual dictó orden de destierro contra los obispos priscilianistas. Con ello se inicia el trágico duelo entre Idacio y Prisciliano. Obedeciendo la orden imperial, salieron de España, difundiendo sus doctrinas por Aquitania, aunque fueron rechazados por el obispo de Burdeos, ganando a su causa a la rica viuda Eucrocia y a su hija Prócula. Junto con ellas y con un grupo de adeptos se dirigieron a Roma, pero el papa San Dámaso se negó a recibirlos, así como también San Ambrosio, en Milán. Con el dinero de Eucrocia sobornaron a Macedonio, intenden-

* **Bibliografía:** JORGE SCHEPSS: *Prisciliani quae supersunt*, en *Corpus Script. Eccl. Lat.* vol.18 (1889); MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* (Ed. Nac. 35, p.186-244); VILLADA, I 2.ª p.357ss.106; BONILLA, II 1 p.91-145. Apéndice; *Sobre Agape y Prisciliano*, en *Bibl. Est. Historia Eclesiástica*; PÉREZ DE URBEL, *La teología trinitaria en la contienda priscilianista:* RevEspTeol 6 (1946) 589-606; D'ALES, A., *Priscillien et l'Espagne chrétienne à la fin du IV siècle* (Paris 1936); SAINZ RODRÍGUEZ, PEDRO, *Estado actual de la cuestión priscilianista:* Anuario de Est. Medievales 1 (1964) 653-657; KIES, J., *Introduction aux études manichéenes:* EphThéolLovan 35 (1957) 453.

122 SAN JERÓNIMO, *Ep. ad Ctesiphontem;* SULPICIO SEVERO, *Chron.* 2,46; *De viris ill.* c.121-123.

123 SULP. SEVERO, *Chron.* 2,47s.

te del palacio imperial, y lograron la anulación del rescripto de destierro y la reposición en sus obispados. Regresaron a España y consiguieron que el procónsul Volvencio persiguiera a Idacio, el cual tuvo que refugiarse en las Galias, aunque consiguió que el prefecto Gregorio llamase a su tribunal a los priscilianistas.

Entretanto, Magno Clemente Máximo se rebeló contra Graciano, al que derrotó (383). Idacio le dirigió a Tréveris un memorial contra los priscilianistas. Máximo dio orden de prisión contra ellos y fueron citados a comparecer ante el sínodo de Burdeos (384). Instancio fue depuesto y desterrado a las islas Sorlingas (Inglaterra). Pero Prisciliano y otros adeptos no se sometieron al sínodo y apelaron al emperador, con lo cual su causa pasaba del tribunal eclesiástico al civil. Este fue el motivo de su ruina. Se celebró el juicio, a pesar de las protestas de San Martín de Tours, entonces en Tréveris, y de San Ambrosio, obispo de Milán, contra la legitimidad de un proceso civil contra obispos. Máximo encargó el proceso al prefecto Evodio, y Prisciliano y sus secuaces fueron acusados, no de herejía, sino del crimen de maleficio (magia) y de delitos comunes de inmoralidad, de «doctrinas obscenas y reuniones nocturnas con mujeres torpes». Vista la causa, Prisciliano (obispo), Felicísimo y Armenio (clérigos), Asarivo y Aurelio (diáconos), Latroniano (poeta) y Eucrocia fueron condenados a muerte y decapitados en Tréveris en 385.

Aparte de la irregularidad de un proceso civil contra eclesiásticos, contra lo cual protestaron San Martín de Tours y San Ambrosio, la sentencia dictada por el tribunal imperial no fue por herejía, sino por practicar la magia, que estaba considerada como crimen ante el derecho civil.

Idacio, su gran adversario, renunció al episcopado. Itacio fue excomulgado y después depuesto y desterrado. El priscilianismo se mantuvo todavía algunos años sostenido por Sinfosio, obispo de Astorga, y por su hijo Dictinio, también obispo de la misma ciudad, autor de un tratado titulado *Libra* [124]. Ambos abjuraron en el concilio I de Toledo (400). Después desapareció la secta, aunque todavía quedaban algunos priscilianistas en Galicia en el siglo VI.

Doctrina.—La mayoría de los escritos priscilianistas se ha perdido: la *Libra*, de Dictinio; el *Apologeticum*, de Tiberiano; la *Memoria apostolorum*, el libro *De principe humidorum et de principe ignis*, etc. Según San Jerónimo, Prisciliano «edidit

[124] F. LEZIUS, *Die «Libra» des Priscillianisten Diktinius von Astorga*. Abhandl. Al. v. Oetingen zum 70 Geburtstag gewidmet (Munich 1898) p.113-124.

multa opuscula». Quedan los *Noventa cánones (Prisciliani in Pauli Apostoli Epistolas canones a Peregrino episcopo emmendati)*, pero el hecho mismo de ese expurgo o corrección es sospechoso e invalida su valor como testimonio para precisar el pensamiento de su autor. En 1882, Jorge Schepss descubrió once opúsculos que parecen priscilianistas. El primero de ellos es el *Liber apologeticus*, dirigido al episcopado católico, en que se defiende de los cargos que se le imputan: el gnosticismo y el maniqueísmo, el ocultismo y la magia. Pero, en el fondo, sus expresiones resultan ambiguas y sospechosas. Como los gnósticos y maniqueos distingue tres clases de fieles y opone la naturaleza divina al principio material; la primera sería el principio del bien, y la segunda, del mal («la naturaleza humana está emparentada con la tierra, de donde salió»). Admite la preexistencia y la transmigración de las almas, como también la astrología. En cuanto a la inspiración y al canon de la Sagrada Escritura, Prisciliano sostenía que existían otros libros inspirados fuera del canon oficial.

Adoptan una posición desfavorable a Prisciliano Hilgenfeld, Känstle, Duchesne, Puech, Battiffol. Otros más recientes han tratado de rehabilitar su persona y su doctrina: Paret (1894), Babut, C. ch. *(Priscilien et le priscillianisme*, Paris 1909), Labriolle, P., Fliche-Martin (III 386ss). No obstante, prescindiendo del apasionamiento de la contienda, con su trágico desenlace, los argumentos de éstos no disipan la impresión de que tanto Prisciliano como sus secuaces incurrieron en graves errores, tanto doctrinales como de táctica, el último de los cuales fue apelar a un tribunal civil, que los trató con un rigor que, con toda seguridad, no habría empleado el eclesiástico.

CAPITULO II

La cultura española después de la invasión de los bárbaros

La invasión*.—Idacio nos describe en su *Chronicon* con los colores más sombríos el tremendo acontecimiento de la entrada en España de las oleadas de invasores germanos [1]. En realidad, la invasión de los bárbaros no fue un acontecimiento

* **Bibliografía:** C. COURTOIS, *Les vandales et l'Afrique* (Paris 1955). Cf. Recherches médiévales (1961) 174; GARCÍA TOLSA, *El mundo de los invasores visigodos y musulmanes*, en *Historia social y económica de España y América*, dirigida por VICÉNS Y VIVES. Vol.I (Barcelona 1957) p.120-208; *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, t.3 (Madrid 1940) p.3-140.

[1] PL 51,873-890; 74,701-750. Cf. MOMMSEN, en *Mon. Germ. Hist.* t.2 (1894); BONILLA, I p.210.

inesperado. Ya desde el siglo I se señalan infiltraciones germanas en nuestra península. «Pyrenaeus germanorum transitum non inhibuit», escribe Séneca en su *De consolatione ad Helviam*. Durante varios siglos fueron contenidos por el esfuerzo romano, pero la progresiva debilitación del imperio les permitió ir penetrando pacíficamente y ocupar puestos en el ejército, no sólo como soldados mercenarios, sino hasta de la máxima responsabilidad, como Aecio y Estilicón, que llegaron a ser generales.

En 395 murió el emperador Teodosio. Los germanos invadieron el imperio cruzando el Rin y el Danubio. En 409, los suevos, alanos (escitas) y los vándalos (ardingos y silingos), empujados a su vez por las hordas escitas de Atila, penetraron en España. En 402 Estilicón derrotó a los visigodos, pero en 408 fue asesinado por recelos de Honorio, y Alarico se apoderó de Roma en 410. En 414, su sucesor, Ataulfo, pasó a las Galias y penetró en España, siendo asesinado en Barcelona al año siguiente.

Los suevos se apoderaron de Galicia; los alanos ocuparon Lusitania, y los vándalos silingos la Bética. En la lucha de unos contra otros y contra los restos del poder romano, los vándalos y alanos tuvieron que abandonar la Península, pasando a Africa en 429. En 476 desaparece el imperio romano de Occidente. La lucha entre suevos y visigodos continuó hasta 585, en que Leovigildo se anexionó el reino de los primeros. En 554 penetraron en la Península los bizantinos, llamados por Atanagildo contra Agila, ocupando buena parte de la costa oriental, hasta que, tras varias tentativas, Suintila logró expulsarlos en 624. De esta manera quedaron los godos como señores de todo el territorio peninsular, hasta la invasión musulmana de 711, que terminó con su reino [2].

Las invasiones y las feroces luchas de los bárbaros entre sí tuvieron un efecto desastroso para la cultura, que quedó paralizada. Se cerraron las escuelas. Los escritos antiguos se perdieron o quedaron sepultados en el olvido. Apenas subsistió más que la Iglesia católica, como única fuerza espiritual, que, en medio de aquel caos de nacionalidades incipientes, pudo superar la dura prueba, iniciando la labor de cristianizar y civilizar los nuevos pueblos. Los francos se convirtieron con Clodoveo en 496. En 560 los suevos, con su rey Teodomiro. Los visigodos, con Recaredo, en 589 [3]. Los restos de la cultura romana, que, a su vez, había ya dejado perder la mejor parte

[2] VILLADA, II 1.ª p.18.
[3] VILLADA, II 2.ª p.260.

de la griega, fueron salvados y conservados por los eclesiásticos, que fueron los únicos hombres de letras durante varios siglos. Gran parte de Europa quedó sumida en la barbarie. No obstante, en España, una vez un poco consolidados los nuevos reinos, se inicia un notable movimiento cultural, en que la tradición latina, mezclada con el espíritu cristiano, florece y se desarrolla durante dos siglos, hasta que fue, a su vez, cortada en 711 por la invasión musulmana.

PABLO OROSIO (h.390-430?).—Natural de Braga. Era ya presbítero en 413. Presenció las invasiones de suevos, alanos y vándalos en 409. Perseguido por ellos, se embarcó en 414 para Africa y se dirigió a Hipona, a ver a San Agustín, a quien presentó un escrito sobre las doctrinas priscilianistas y origenistas [4]. Con este motivo, San Agustín compuso su tratado *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* [5]. El mismo San Agustín lo envió a Belén en 415, con una carta de recomendación a San Jerónimo en que le consultaba sobre la cuestión del origen del alma [6]. En Palestina intervino Orosio en la polémica contra los pelagianos, que refiere en su *Liber apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate* (415-418) [7]. En 416 regresó de Tierra Santa a Africa y trató de volver a Braga, pero tuvo que refugiarse en Mahón (PL 20,731-746). No habiendo podido entrar en España, regresó a Hipona, donde San Agustín le encargó una obra de historia universal como complemento del tercer libro de *La Ciudad de Dios*. Orosio redactó su *Maesta Mundi*, o *Historiarum adversus paganos libri VII* [8]. Es una narración que abarca desde el principio del mundo hasta 417, basada en una teología de la historia desde un punto de vista cristiano y providencialista, a la manera de San Agustín. Se propone defender la religión cristiana demostrando que antes de la fundación de ésta había habido en el mundo guerras y devastaciones mayores que las que vinieron después de la invasión de los bárbaros. Retuerce el argumento de los sacerdotes paganos, presentando la suerte de Roma como un castigo por los crímenes de sus emperadores. No es original en el acopio de datos, excepto en los referentes a los últimos treinta años, en que relata sucesos de que fue testigo presencial. Señala cuatro grandes imperios: Babilonia en oriente, Roma en occidente, Macedonia en el norte y Cartago en

[4] *Pauli Orosii ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum:* PL 31,1211-1216; CSEL vol.18, 151-157.
[5] PL 42,669-678.
[6] PL 42,669-678.
[7] CSEL vol.5.
[8] Ed. CARLOS ZANGEMEISTER, en CSEL de Viena vol.5.

el mediodía. Su relato histórico interesa menos que su grandioso concepto universalista de la historia, regida por la providencia divina. En el libro VI es interesante una digresión sobre la existencia de Dios.

El gran número de códices (más de doscientos) prueba la aceptación del libro de Orosio en la Edad Media. Lo leyeron y recomendaron Casiodoro [9], Próspero de Aquitania, San Isidoro, San Beda y otros muchos [10]. Alfredo el Grande († 901) lo tradujo al anglosajón. Fue también traducido al aragonés y al castellano. Existen ediciones de Viena (1471), Vicenza (1475), Venecia (1475, 1483, 1484, 1499, 1500) [11].

IDACIO (h.390-468/470).—Natural de Ginzo de Limia (Galicia). En 406 viajó por Oriente y conoció a San Jerónimo, Juan de Jerusalén y Teófilo de Antioquía. En 427 fue nombrado obispo de Chaves (Aquas Flavias) en Portugal. Combatió el maniqueísmo y el priscilianismo (444) [12]. En su *Chronicon* continúa la *Crónica* de Eusebio y San Jerónimo desde el año 379 hasta 468. De los sucesos que narra desde 427 en adelante fue testigo presencial. Tiene especial interés su descripción de las invasiones de los bárbaros en España [13].

ORENCIO († h.449).—Oriundo de las Galias. Hizo vida de anacoreta en Vasconia. Emigró a Francia, donde fue obispo de Auch. Escribió muchas obras e himnos para exhortar a los cristianos a mantenerse firmes en medio de las calamidades originadas por la invasión de los bárbaros [14]. Se le atribuyen también algunos breves poemas: *Orationes, Exploratio nominum Domini, De nativitate Domini, De Trinitate, Laudatio, De epitetis Salvatoris Nostri.*

DRACONCIO (fin s.V).—Poeta cristiano. Natural de Africa, pero probablemente originario de la Bética. Vivió en el ambiente de las invasiones y lamenta sus desastres y el hundimiento del imperio romano. Encarcelado por el rey vándalo Gunderico, le dirigió su poema *Satisfactio* para pedir clemencia [15]. Compuso además *Laudes Dei*, o *Hexaemeron, seu de*

[9] *De inst. div.* XVII.
[10] ZANGEMEISTER, *Index scriptorum qui Orosio usi sunt:* CSEL tomo V, XXVII y 701-707.
[11] DR. DIAMANTINO MARTINS, *Paulo Orosio. Sentido universalista da sua vida e da sua obra:* RevPortFil. Actas do I Congreso Nacional de Filosofia (Braga 1955) p.375-384; LAÍN ENTRALGO, *Menéndez y Pelayo:* Austral p.149.
[12] SAN ISIDORO, *De vir. ill.* c.9.
[13] *Idatii Lemici continuatio Chronicorum Hieronimianorum*, en MOMMSEN, en MGH: *Auctores antiquissimi*. T.11: *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII* vol.2 (Berlin 1894) p.3-36; FLÓREZ, ES t.4 (Madrid 1749) p.349-387. Texto y trad. de J. L. GARCÍA DEL CORRAL, en «Rev. de Ciencias Históricas» t.4 n.6.
[14] *Commonitorium* (h.406): PL 61,977-1000; CSEL t.16 (1888).
[15] Ed. M. ST. MARGARIT, *Dracontii satisfactio* (Filadelfia 1936).

opere sex dierum, refundido por San Eugenio de Toledo [16]. A esta obra se refiere San Isidoro diciendo: «Draconcius composuit heroicis versibus hexameron et scripsit luculenter quod composuit» [17].

ENTRE LOS SUEVOS

SAN MARTIN DE BRAGA* (h.510-580).—Oriundo de Panonia. Pasó su juventud en Oriente. Aprendió perfectamente el griego y tradujo para sus monjes la colección gnómica *Sententiae aegyptiorum Patrum* [18]. Después de visitar los Santos Lugares vino a España y se consagró en Galicia a la conversión de los suevos, que profesaban el arrianismo. Logró la conversión de su rey Teodomiro (560). Fundó un monasterio en Dumio, cerca de Braga, siendo después obispo y metropolitano de esta ciudad (572-580). Fue calificado de «Apóstol de Galicia». En 572 asistió al primer concilio de Braga, que condenó a los priscilianistas [19]. San Isidoro [20] y San Gregorio de Tours [21] lo estiman como uno de los hombres más letrados de su tiempo. Conocía los Padres orientales, a San Jerónimo, San Agustín y San Hilario de Poitiers. Pero su autor predilecto es Séneca. Su *Formula vitae honestae*, que San Isidoro cita con el título de *Differentiae quatuor virtutum* [22], y que San Martín escribió a petición del rey suevo Mirón (570), fue considerada en la Edad Media como obra del filósofo cordobés [23]. Es un plan de vida moral basado en la práctica de las cuatro virtudes: prudencia, magnanimidad, continencia y justicia, combinando el fondo estoico con elementos aristotélicos de la *Ética a Nicómaco*. Define la virtud conforme al criterio aristotélico del medio proporcional *(virtus medium est)*. La fortaleza consiste en el medio entre la audacia y la timidez; la templanza, entre la austeridad excesiva y el desorden de la voluptuosidad: «Hac ergo mediocritatis linea continentiam servabis, ut nec voluptati deditus, prodigus et luxuriosus appareas, nec avara tenacitate sordidus aut obscurus existas». En la justicia no basta con el aspecto negativo, de no hacer daño a nadie *(nulli nocere)*, sino que es necesario el positivo, de hacer bien a todos *(omnibus prodesse)*. Lo primero no es justicia, sino sólo abstenerse de lo ajeno: «iustus enim ut sis, non solum non nocebis, sed etiam nocentes prohibebis; nam nil nocere non est iustitia, sed abstinentia alieni est».

También aparece el senequismo en su tratado *De ira* [24], en el *Liber de moribus* [25] y en sus opúsculos *Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis* [26]. En su homilía *De correctione rusticorum* combate las

[16] Ed. VOLLMER, en MGH: *Auctores antiquissimi* t.14 (1905): *SS. Patrum Toletanorum quotquot extant opera*. Ed. LORENZANA, I (Madrid 1782) p.19.
[17] *De vir. ill.* 24: PL 60,672-932.
[18] PL 74,381-384; ES t.15 p.383-449.
[19] PL 84,561-567.
[20] *De vir. ill.* c.35.
[21] *Hist. francorum* V 37.
[22] *De vir. ill.* c.35.
[23] *Senecae de copia verborum:* PL 72,21-28.
[24] PL 72,41-50.
[25] PL 72,29-32.
[26] PL 72,31-36.35-38.39-42.

* **Bibliografía:** *Obras:* FLÓREZ, *España Sagrada* t.15 p.383-425; PL 72,73,80.83.130; CL. B. BARLOW, *Martini Episcopi Bracarensis Opera omnia* (New Haven, U. S. A., 1950); M. MARTINS, *Correntes da filosofia religiosa em Braga dos seculos IV a VII* (Porto 1950); J. MADOZ, *Martín de Braga*. En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950): EstEcl 25 (1951) 219-242; ID., *Una nueva recensión del «De correctione rusticorum» de Martín de Braga:* EstEcl 19 (1945) 335ss; VILLADA, ZACARÍAS GARCÍA, *Historia*... II 2,87ss; LLORCA, BERNARDINO, *Historia de la Iglesia* I (BAC, 1950) p.616.

prácticas supersticiosas de los campesinos gallegos, demostrando un amplio conocimiento de la mitología pagana [27]. Como canonista merecen citarse sus *Capítulos de Martín*, una de las bases de posterior colección *Hispana*, y su *Epístola de Martín a Bonifacio*. Escribió también algunas poesías de escaso mérito, pero de las que dice E. Amann: «Estos pocos versos atestiguan que, en los países bárbaros, Martín de Braga conservaba todavía el sentimiento de la cultura antigua. Ultimo superviviente de una civilización que desaparecía, Martín se presenta, al mismo tiempo, como el anunciador de siglos nuevos, y en esto precisamente consiste el interés auténtico y vivo de este apóstol de los suevos» [28].

Entre los godos*

En el reinado de Amalarico florecieron los obispos Pedro y Montano, que presidió el concilio II de Toledo. En tiempo de Teudis (531-548), Apringio, de procedencia oriental. Fue obispo de Beja (pacensis) y escribió un comentario al Apocalipsis que mereció los elogios de San Isidoro («disertus lingua et scientia eruditus») [29]. Lo editó M. Férotin [30]. Se han perdido otros comentarios al Cantar de los Cantares [31].

Justo, obispo de Urgel († post 546), escribió una *Mystica expositio in Canticum Canticorum* [32]. Su hermano Justiniano, obispo de Valencia (h.550), escribió un *Liber responsionum ad quemdam Rusticum*, que quizá se conserva en el *De cognitione baptismi* de San Ildefonso [33].

Eutropio de Valencia († post 605), abad del monasterio servitano (h.584-589). Intervino en el concilio de Toledo (589). Escribió *De distinctione monachorum*, una carta a Liciniano y otra a Pedro, obispo ircaviense [34].

Liciniano de Cartagena. En la región dominada por los bizantinos vivió, hacia mediados del siglo vi, Liciniano, obispo de Cartagena. Fue desterrado en la persecución de Leovigildo (572-586), y murió, quizá envenenado, en Constantinopla [35]. Se conserva una carta a San Gregorio Magno (595), otra a Vicente, obispo de Ibiza (h.595), en que le reprende por haber admitido la falsa epístola de Cristo a Abgar, y una tercera, que es la más interesante, suscrita también por Severo, obispo de Málaga († h.600), escrita hacia 582, y que es una respuesta al diácono Epifanio sobre la naturaleza del alma, a propósito de un obispo que sostenía la corporeidad de todos los seres a excepción de Dios.

Liciniano se inspira en el *De statu animae*, de Claudiano Mamerto (h.450), y en San Agustín [36]. Distingue tres clases de naturalezas: la de Dios, que no está en tiempo ni en lugar; la de los espíritus racionales, que

27 Ed. C. P. Caspari, *Martins von Bracaras Schrift De correctione rusticorum* (Cristiania 1883).
28 DTC s.v. *Martín de Braga* col.207.
29 *De vir. ill.* c.30.
30 *Apringius de Beja, commentaire de l'Apocalipse*, en *Bibl. Patr.* (Paris 1900).
31 Vol.2,2.º,124.
32 PL 67,961-994.
33 San Isidoro, *De vir. ill.* c.42: PL 83,1104.
34 San Isidoro, *De vir. ill.* c.45.
35 San Isidoro, *De vir. ill.* c.34.
36 *De origine animae, De quantitate animae, De summo bono, De Trinitate.*

* **Bibliografía:** J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas*. Edición crítica (Madrid 1948), en «Estudios Onienses» serie I n.4; Id., *Un caso de materialismo en España en el siglo VI*: RevEspTeol 8 (1848) 203-230; J. A. Platero, *Liciniano de Cartagena y su doctrina espiritualista* (Oña 1946); Flórez, *España Sagrada* V p.79ss.426-435; XII p.303ss; Bonilla, A., *Historia...* I p.220ss. Apéndice V p.426; Villada, II 2.ª p.165.163; Llorca, en BAC I p.617 (195).

están en tiempo, pero no en lugar, y la de la materia, que está en tiempo y en lugar. «Dios, incorpóreo, hizo unas cosas corpóreas y otras incorpóreas. Sujetó lo irracional a lo racional, lo no inteligente a lo inteligente, lo injusto a lo justo, lo malo a lo bueno, lo mortal a lo inmortal». Defiende que el alma es no sólo inmortal, sino también incorpórea y espiritual. Sus argumentos carecen de originalidad, pero están expuestos con claridad y vigor: Todo cuerpo tiene tres dimensiones, que son largo, ancho y profundo, pero ¿quién puede señalar la medida de un ángel o de un alma? Los cuerpos están compuestos de los cuatro elementos, pero ¿de qué quinto elemento se componen las almas? El cuerpo muere, pero el alma no, como consta por el Evangelio (Mt 10,28); por lo tanto, el alma no es cuerpo. El alma es imagen de Dios, como consta por el Génesis (1,26-27); Dios es incorpóreo, luego también el alma, etc.

Juan de Biclara (540-621).—Llamado el Biclarense. De ascendencia goda. Nació en Santarém (Scalabis) [37]. Marchó a Constantinopla, donde permaneció diecisiete años (559-576), adquiriendo una sólida formación en letras griegas y latinas. Regresó a España, pero por su oposición al arrianismo fue desterrado por Leovigildo a Barcelona, hasta que Recaredo le levantó la pena. Fundó el monasterio de Biclara, cerca de Tarragona (?), donde escribió su regla monástica y su *Chronicon*. Fue obispo de Gerona (591). En su *Chronicon* continúa la historia de Víctor de Túnez. Comprende los años 567-590 y tiene gran importancia para la historia del pueblo visigodo, especialmente el reinado de Recaredo [38].

Masona (530-610), de origen godo, obispo de Mérida. Presidió el concilio III de Toledo (589). El Biclarense lo califica de «clarus dogmate nostro». Pablo el Diácono, o Emeritense. Se le atribuye el libro *De vitis et miraculis Patrum emeritensium*.

San Leandro (h.540-600).—Nació en Cartagena, donde su padre Severiano ejercía un alto cargo gubernativo, pero se retiró a Sevilla al ser ocupada aquella ciudad por las tropas bizantinas (554). Fue hermano de San Fulgencio, obispo de Ecija, de Santa Florentina y San Isidoro. Obispo de Sevilla (578), donde fundó dos monasterios, uno de mujeres y otro de hombres, en el cual abrió una escuela para formación de clérigos donde se cursaban el *trivio* y el *quadrivio*. Convirtió a San Hermenegildo al catolicismo, pero desaprobó su rebelión contra su padre. En un viaje a Constantinopla conoció a San Gregorio Magno, el cual compuso sus *Morales* a instan-

37 San Isidoro, *De vir. ill.* c.44.
38 PL 72,849-870; T. Mommsem, en MGH: *Auct. ant. Chronica minora* II (Berlin 1893) p.211-220; Flórez, ES t.6 (Madrid 1859) p.382-395; edición ES 6 (Madrid 1859) p.430-441. La mejor edición del *Chronicon* es la de Julio Campos, Sch. P., *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra* (Madrid, CSIC, 1960) 273 págs.; P. Alvarez Rubiano, *La crónica de Juan Biclarense*. Trad. esp. en «An.S.Tarr.» 16 (1943) 7ss.

cias de San Leandro. Fue consejero de Recaredo, que se convirtió al catolicismo abjurando en el III concilio de Toledo (589), en cuya apertura pronunció San Leandro su homilía *De triumpho Ecclesiae ob conversionem gothorum* [39]. Se conserva también un opúsculo *Ad Florentinam sororem de institutione virginum et contemptu mundi* [40].

SAN ISIDORO* (h.560-636).—Es la figura más excelsa de la Iglesia visigoda, cuyo influjo se extiende de manera profunda y eficaz a lo largo de la Edad Media. Con razón dice el P. Pérez de Urbel: «Es seguro que, sin la personalidad de Isidoro, hubiera tomado un sesgo muy distinto toda la cultura medieval». Fue hijo de Severiano, el cual, huyendo de Cartagena al ser ocupada por los bizantinos (554), se refugió en Sevilla con sus hijos Leandro, Fulgencio y Florentina, y allí nació, probablemente, Isidoro hacia 556-560. Quedó huérfano desde muy niño, y sus hermanos cuidaron de su educación. Hacia el año 600 sucedió a su hermano Leandro en la sede hispalense. Presidió el IV concilio de Toledo, y murió en Sevilla en 4 de abril de 636. Fue sepultado en la catedral, hasta

39 PL 72,894-6.

40 PL 72,873-894. A. C. VEGA, en «La Ciudad de Dios» 159 (1947) 277-394; ID., en *Scriptores Ecclesiastici Hispani Latini* 16-17 (El Escorial 1948). *Leges wisigothorum*, ed. K. ZEUMER, en MGH II sect. I (Leipzig 1902).

* **Bibliografía:** *Ediciones:* MIGUEL SOMNIUS, *Opera* (Paris 1580); *Divi Isidori opera omnia.* Ed. JUAN PÉREZ Y GRIAL (Madrid 1599); FAUSTINO ARÉVALO, *Opera omnia*, 7 vols. (Roma 1797-1803); *Isidoriana sive in editionem operum S. Isidori Prolegomena.* Reimpresa en PL 81-84 (Paris 1862); *Isidori Hispalensis Episcopi Sententiarum libri tres.* Ed. GARCÍA DE LOAYSA; *Etimologías.* Ed. crítica de W. M. LIDSAY, 2 vols. (Oxford 1911); *Sentencias*, en tres libros. Introducción y trad. de J. OTERO URUÑUELA (Madrid 1947); *Etimologías.* Traducción de L. CORTÉS Y GÓNGORA. Introducción de SANTIAGO MONTERO DÍAZ (Madrid, BAC, 1951); *Sinonimia. Soliloquios.* «Imitación de Cristo», por San Isidoro de Sevilla. Trad. por JAIME TORRUBIANO RIPOLL (Madrid, Renacimiento). Cf. BAC, p.831; VILLADA, II p.280. EstEc. (1961), junio 1973.

Estudios: ALAEJOS, A., *Cómo enseñaba San Isidoro en Sevilla:* Verdad y Vida (1943) 208-220; ANSPACH, A. E., *Das Fortleben Isidors in VII bis IX Jahrhundert:* Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) 323-356; BAREILLE, G., *Isidore de Séville*, en DTC VIII 1.ª, 98-111; BEESON, C. H., *Isidor Studien* (Munich 1913); BOURRET, J. C. E., *L'école chrétienne de Séville sous la monarchie des visigoths* (Paris 1955) p.59-118; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *San Isidoro y el problema de la «cultura hispanovisigoda»:* Anuario de Estudios Medievales. Instituto de Historia medieval (Barcelona 1966) n.3 p.413-423; DÍAZ Y DÍAZ, M., *Isidoro en la Edad Media Hispana:* Isidoriana (León 1961) 345-387; ELORDUY, ELEUTERIO, S. I., *San Isidoro. Unidad orgánica de su educación reflejada en sus escritos:* Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) 293-322; FONTAINE, JACQUES, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols. (Paris, Études Augustiniennes, 1959). Cf. CD 173 (1960) 334; (1961) 189; ID., *Isidore de Séville. Traité de la Nature.* Ed. crítica y traducción francesa (Burdeos). Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, fasc. XXVIII (1960); GARCÍA VILLADA, ZACARÍAS, *Historia eclesiástica de España* (Madrid 1933) II 2.ª p.197-223; p.280 bibliografía; GONZÁLEZ POLA, M., *La dialéctica, arte liberal en San Isidoro*, en *Actes du IV Congrès Int. de Phil. Médiévale* (Montreal-Paris 1969) p.875-886; MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *San Isidoro.* Discurso (Sevilla 1881) (Estudios de crítica literaria); MADOZ, JOSÉ, S. I., *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria* (León 1960); PÉREZ DE URBEL, JUSTO, O. S. B., *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra, su tiempo* (Madrid 1945); QUILES, ISMAEL, S. I., *San Isidoro de Sevilla. Biografía, Escritos, Doctrina:* Col. Austral n.527 (Madrid 1945, 1965); SCHMEKEM, A., *S. Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen* (Berlin 1914); SÉJOURNÉ, PAUL, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville* (Paris 1929); ID., *S. Isidore de Séville et la liturgie wisigothique:* Miscellanea Isidoriana (Roma 1936) 221-251; VALENTI, *San Isidoro. Su vida y sus escritos* (Valladolid 1909); VERA, FRANCISCO, *San Isidoro* (Madrid 1940); WALSH, GERALD, S. I., *Humanismo medieval* (Buenos Aires 1943).

que en 1063 sus restos fueron trasladados a León y sepultados en el panteón real que Fernando I construyó para custodiarlos.

Su biblioteca.—Fue un amante apasionado de los libros: «sors melior, cui delicias omnium librorum eius praestiterit Dominus» [41]. Reunió en Sevilla «el conjunto bibliográfico más importante de su época» [42]. Mandó poner unos versos a la entrada, en que figuraba la enumeración de los autores que se encerraban en sus armarios [43]. Completándola con los nombres que figuran en las citas esparcidas por sus obras, tendríamos las posibles fuentes en que se inspiró. Además de la Sagrada Escritura, figuraban obras de Orígenes, Tertuliano San Cipriano, Lactancio, San Atanasio, San Hilario de Poitiers, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo, San Epifanio, Rufino, San Juan Crisóstomo, San Agustín, etc. [44]. Junto con los autores cristianos alternaban los profanos:

> «Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura:
> Ex his si qua placent carmina, tolle, lege.
> Prata vides plena spinis, et copia florum.
> Si non vis spinas sumere, sume rosas...
> Condita sunt pariter hic nova cum vetera».

En sus *Etimologías* figuran unos ciento sesenta autores: Hecateo de Mileto (Acatesius), Esopo, Afranio, Paladio Emiliano, Ambrosio, etc. Aunque no haya conocido a todos directamente, no deja de ser cierta la frase de Menéndez Pelayo: «Son milagro de erudición para aquella edad, y ni Casiodoro, ni el venerable Beda, ni Alcuino, ni Rabano Mauro le igualan».

Artes liberales.—Los tres primeros libros de las *Etimologías* están dedicados a una exposición de las siete artes liberales—*trivium* y *quadrivium*—, cuyo plan educativo contribuyen a consolidar en toda la Edad Media. «Las disciplinas de las artes liberales son siete. La primera es la gramática, que es la pericia en el hablar; la segunda es la retórica, que, por la hermosura y abundancia de su elocuencia, se considera muy necesaria en las cuestiones civiles; la tercera es la dialéctica, llamada lógica, que por sutiles discursos distingue lo verdadero de lo falso; la cuarta es la aritmética, que se refiere a los números y sus divisiones; la quinta es la música, que consiste en poema y canto; la sexta es la geometría, a la que compete

41 *De vir. ill.* c.27: PL 83,1098.
42 BALL., 40.
43 PL 83,1107.
44 VILLADA, II 2.ª p.203.

la medida y dimensiones de la tierra, y la séptima es la astronomía, que estudia las leyes de los astros» [45].

Las *Institutionum disciplinae* es un tratado pedagógico en que expone su doctrina para la educación de la juventud. La educación del niño debe seguir el orden del *trivium* y el *cuadrivium*. El joven debe formarse fuerte y vigoroso, aprendiendo a montar a caballo y pelear, etc. [46].

La filosofía.—Nota típica de San Isidoro es su preocupación por dar definiciones breves y exactas de cada cosa. A esto responde su cuidado en fijarse primeramente en las palabras (etimologías). Los nombres, en cuanto símbolos de las cosas, ayudan a penetrar en su sentido. Analizando las palabras llegaremos a conocer las esencias de las cosas que con ellas se significan. No se trata de un procedimiento filológico propiamente dicho, sino del propósito de penetrar en el sentido de las palabras mediante un procedimiento de interpretación, en que juegan un papel principal las asonancias. Pero, aunque carezcan de valor filológico, las etimologías isidorianas, «verdaderas o falsas, frecuentemente ingeniosas y a veces ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Media» [47].

La palabra filosofía, que se remonta hasta Pitágoras, significa etimológicamente amor a la sabiduría. San Isidoro menciona varias definiciones, que toma de Casiodoro: «es la ciencia probable de las cosas divinas y humanas, en cuanto que es posible al hombre conocerlas»; es el «arte de las artes y la enseñanza de las enseñanzas»; es una «meditación de la muerte, cosa muy conveniente a los cristianos, que, despreciando las ambiciones seculares, viven con una conducta dócil a la enseñanza, a semejanza de la patria futura» [48]. Pero, por su parte, prefiere esta otra: «Es el conocimiento de las cosas humanas y divinas junto con el propósito y cuidado de bien vivir» («rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta») [49]. Así, pues, filósofo es el que posee la ciencia de las cosas divinas y humanas, al mismo tiempo que se esfuerza por llevar una vida virtuosa: «est enim philo-

45 L.1 c.2. Compárese con las *Partidas*, de Alfonso el Sabio: El prelado «ha de ser sabidor en los saberes que llaman artes, e mayormente en estas quatro. Assí como en grammática, que es arte para aprender el lenguaje del latín. E otrosí, en lógica, que es sciencia que demuestra departir la verdad de la mentira. E aun en la rhetórica, que es sciencia que demuestra las palabras apuestamente e commo conviene. E otrosí en musica, que es saber de los sones que es menester para los cantos de santa Iglesia» *(Partida* 1.ª ley XXXVII).

46 Tratado descubierto por A. E. Anspach, *Isidori Hispalensis «Institutionum disciplinae»*, Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 67 (1912) 556-568.

47 E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Âge* (Paris 1944) p.152 y 155.

48 *Etym.* II 24: PL 82,141-142.

49 *Etym.* II 24: PL 82,140.

sophus qui divinarum et humanarum rerum scientiam habet, et omnem bene vivendi tramitem teret» [50].

Debemos distinguir entre *ciencia* y *opinión*. La primera requiere certeza («cum res aliqua certa ratione percipitur»); la segunda no rebasa la probabilidad, por ejemplo, si el Sol es del tamaño que parece o es mayor que toda la Tierra; si la Luna es redonda o cóncava; si las estrellas están fijas en el cielo o circulan libremente por el aire; si el cielo está quieto o gira con una celeridad increíble [51].

La ciencia se distingue del arte en que la primera trata de las cosas necesarias, y el segundo de las contingentes. Hay que distinguir también entre *ciencia* y *sabiduría*. La primera pertenece al conocimiento y usa bien de las cosas temporales; la segunda, a la contemplación y solamente contempla las cosas eternas.

En cuanto a la división sigue la estoica, como Orígenes y San Agustín, en tres partes: *Naturalis (physica)*, que versa sobre el estudio de la naturaleza; *moralis (ethica)*, que se ocupa de las costumbres; *rationalis (logica)*, que investiga el modo de hallar la verdad misma tanto en las causas de las cosas como en las costumbres de la vida. «In physica igitur causa quaerendi; in ethica ordo vivendi; in logica ratio intelligendi versatur» [52]. A estas tres partes de la filosofía corresponden tres sectas de filósofos: lógicos, físicos y éticos» [53]. Tales fue el primero que investigó sobre física; Sócrates sobre ética, y Platón sobre lógica. Estas tres clases de ciencias se hallan también en los libros de la Sagrada Escritura: la física en el Génesis y el Eclesiastés; la moral en los Proverbios «et in omnibus sparsim libris»; la lógica en el Cantar de los Cantares y los Evangelios [54].

Quizá a través de Boecio o Casiodoro le llega un eco de la división aristotélica de la filosofía, que yuxtapone a la anterior [55].

Inspectiva (teórica, especulativa) . .	Naturalis (física).	
	Doctrinalis (matemática).	Aritmética. Música. Geometría. Astronomía.
	Divinalis (teología).	
Actualis (práctica)	Moralis (ética).	
	Dispensativa (económica).	
	Civilis (política).	

En el capítulo 6 del libro octavo de las *Etimologías* ofrece San Isidoro una breve síntesis de historia de la filosofía, indicando las principales sectas y opiniones de los filósofos. Pero

50 *Etym.* VII c.6.

51 Cf. *Etym.* II 24.

52 *Etym.* II 24: PL 82,141.

53 Cf. *Etym.* VIII 6: PL 82,305-306.

54 Cf. *Etym.* II 24; *Diff.* II 39: PL 83,93-94.

55 Cf. *Etym.* II 24: PL 82,142.

su juicio sobre ellos es poco favorable. Asegura, citando a Tertuliano: «eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, iidem retractatus implicantur».

Teología.—San Isidoro expone sus ideas teológicas en el primer libro de las *Sentencias* y en el *De las diferencias*. No abriga propósitos de originalidad, sino solamente de exponer fielmente la doctrina cristiana contenida en la Sagrada Escritura y los expositores antiguos: «In quo non nostrae intentionis, quae nulla per se est, inventionem, sed sanctae Scripturae, et maiorum explanantium vestigia vel tenui aliquo relatu sequimur» [56].

Los seres se escalonan jerárquicamente en seis grados ascendentes de perfección: no vivientes, vivientes, irracionales, racionales mortales, inmortales y, sobre todas las cosas, Dios, inmutable, infinito, simple, por el cual esta naturaleza es inspirada, movida, gobernada y regida [57].

El mundo ha sido creado por Dios, y todas las cosas son vestigios suyos. Por esto se le puede conocer a través de ellas como reflejado en un espejo: «omnia vestigia Dei sunt, quibus nunc per speculum agnoscitur» [58]. Las perfecciones del hombre son distintas de su naturaleza, mientras que en Dios se identifican. Mediante las perfecciones que vemos en las criaturas podemos elevarnos al conocimiento de su creador; de la belleza finita y temporal de las creaturas podemos remontarnos a la belleza infinita y eterna de Dios.

La creación.—Dios creó todas las cosas de la nada. Pero hay que distinguir entre creación y formación. Dios creó de la nada y antes del tiempo los ángeles y la materia informe (caos); pero durante la obra de los seis días *formó* ordenadamente y en particular las especies de todas las cosas [59].

En el tratado *De ordine creaturarum* [60] señala este orden de las cosas: 1) Santísima Trinidad; 2) nueve coros de ángeles; 3) los cielos, etc. Los seres se dividen:

Ens
- Infactum, aeternum: Dios.
- Factum, temporalis: criaturas................
  - Spiritualis: ángeles, almas.
  - Corporalis
    - aguas sobre el firmamento.
    - firmamento.
    - Sol y Luna.
    - espacio superior.
    - paraíso celestial, etc.

[56] *De ord. creat.* c.2: PL 82,917.
[57] Cf. *Diff.* II 13: PL 83,75.
[58] *Sent.* I 4: PL 83,543.
[59] Cf. *Sent.* I 8: PL 83,549.
[60] PL 83,914ss.

El mal.—En la doctrina sobre el mal, San Isidoro sigue a San Agustín y Boecio *(De consolatione)*. El mal no es una naturaleza ni ha sido hecho por Dios, pues todo cuanto éste ha hecho es bueno. Tampoco ha sido creado por el diablo, sino solamente «inventado». Todas las cosas son buenas, pero puede ser malo el uso torcido que de ellas hace nuestra voluntad. «Ita ergo perpendenda est creatura ex nostro usu non bona, nam ex sua natura valde bona» [61]. Hay que distinguir entre el mal que se hace (pecado) y el que se padece (pena).

Física.—El mundo es el conjunto de todas las cosas. Tiene dos partes: el cielo y la tierra. «Mundus est universitas omnis, quae constat et caelo et terra» [62]. San Isidoro conoce la teoría hilemórfica, que combina con la de los cuatro elementos. Los cuerpos están compuestos de dos principios, que son materia prima y forma: «Los griegos llaman *hyle* a una cierta materia primera, no informada de ninguna manera, pero capaz de recibir todas las formas corpóreas, de la cual están formados estos elementos visibles... A esta *hyle* los latinos llamaron materia..., porque todo lo informe de donde se hace algo siempre se llama materia. Por esto los poetas la llamaron *sylva*, y no impropiamente, porque de las selvas provienen las maderas» [63].

Dios creó primeramente de la nada la materia informe, y durante la obra de los seis días fue formando en ella las especies de todas las cosas. Los elementos *(stoijeia)* resultan de la unión natural de la materia y de las formas. Se mezclan entre sí y se transmutan unos en otros conforme a un orden circular: el fuego en aire, el aire en agua, el agua en tierra; y, a su vez, la tierra en agua, ésta en aire, y éste en fuego [64]. Todos los elementos están en todas las cosas. Pero la divina providencia llenó el cielo de ángeles, el aire de aves, el mar de peces y la tierra de hombres [65].

San Isidoro conoce también la doctrina de los átomos. Son partículas tan pequeñas que no se pueden dividir y que no se perciben con la vista. Vuelan de una parte para otra por todo el mundo con movimiento incesante. Algunos filósofos gentiles piensan que de su unión resultan todas las cosas [66]. Hay varias clases de átomos o de elementos indivisibles. En los cuerpos: las piedras se dividen en partes, en granos, en

[61] *Sent.* I c.9: PL 83,552.
[62] *De nat. rerum* 9: PL 83,977.
[63] *Etym.* XIII 3: PL 82,473.
[64] Cf. *Etym.* XIII 3: PL 82,573; *De nat. rerum* c.2: PL 83,979.
[65] Cf. *Etym.* XIII 3: PL 82,474.
[66] Cf. *Etym.* XIII 2.

arena, hasta llegar a un polvo tan tenue que ya no se puede dividir. En el tiempo: el año se divide en meses, el mes en días, el día en horas, hasta llegar al instante, que ya no es divisible. En los números, que se dividen hasta llegar a la unidad indivisible. En las letras: la oración se divide en palabras, las palabras en sílabas y la sílaba en letras, que son indivisibles [67].

Antropología.—El hombre es un compuesto de cuerpo material y mortal, y de alma incorpórea e inmortal. «Homo est animal ex corpore animaque vivente compositum, atque spirituali compactione formatum, subsistens ratione, liberique arbitrii voluntate, vitiorum capax atque virtutum» [68]. «His ex diversis subsistit substantiis, ex mortali et immortali» [69]. Hay un doble hombre: el exterior, que es el cuerpo, y el interior, que es el alma: «Duplex est autem homo, interior et exterior. Interior homo, anima; exterior homo, corpus» [70]. Propiamente, el exterior es el verdadero hombre, porque *homo* viene de *humus*, y el Génesis dice que «ex humo factus est» («homo proprie ab humo dicitur») [71].

Analizando al hombre lógicamente, procediendo por géneros y especies, se llega a esta definición: Animal racional, mortal, risible, terreno, bípedo, implume. «Homo est *animal* (género), *rationale* (especie, diferencia) *mortale* (especie, diferencia que lo distingue de los ángeles), *risibile (proprium), terrenum, bipes, risus capax* [72].

En sentido místico puede decirse que es un mundo en pequeño (microcosmos) creado por Dios, o una especie de imagen y compendio del mundo grande [73]. «Compuesto el hombre del conjunto de todas las cosas, es en él creado un mundo abreviado» [74]. En el libro XI 1 de las *Etimologías* hace San Isidoro una detallada descripción anatómica y fisiológica del organismo humano. El cuerpo de carne y huesos está compuesto de cuatro elementos y otros tantos humores. «Habet enim in se aliquid ignis, aeris, aquae et terrae. Ratio autem terrae in carne est, humoris in sanguine, aeris in spiritu, ignis in calore vitali» [75].

La distinción entre cuerpo y alma es clara: «El alma es

67 Cf. *Etym.* XIII 2: PL 82,473.
68 *Diff.* II 11.
69 *Diff.* II 17: PL 83,77.
70 *Etym.* XI 1: PL 83,398.
71 *Etym.* XI 1.
72 *Etym.* II 25.
73 Cf. *De nat. rerum* 9: PL 83,977-978.
74 *Sent.* I 11: PL 83,559.
75 *Diff.* II 17: PL 83,77; *Etym.* XI 1: PL 82,399.

una sustancia incorpórea, intelectual, racional, invisible, movible e inmortal, de origen desconocido, sin que en su naturaleza ofrezca cosa mixta, compuesta o terrena, ni húmeda, ni aérea ni ígnea. En cambio, el cuerpo es una sustancia visible, movible, mortal, con germen de vicio y materia de barro terreno. El alma, como criatura espiritual, tiene principio y desconoce el fin. El cuerpo, por lo mismo que consta de cuatro elementos: fuego, agua, aire, tierra, al verse descompuesto con la partida del alma, torna al origen de donde salió» [76].

Algunos creen que el alma es corpórea, pero se equivocan, porque «fue hecha a imagen de Dios, de suerte que ya que no es inconmutable como Dios, por lo menos sea incorpórea». Con San Agustín dice: «La vida del cuerpo es el alma, y la vida del alma es Dios». Ha tenido principio, pues ha sido creada por Dios, pero, siendo espiritual, no tendrá fin, lo mismo que los ángeles, que tienen principio, pero no fin.

En cuanto al origen del alma, San Isidoro en algunos pasajes titubea, calificándolo de desconocido: «et quod animae incerta est origo» [77]. «Habens ignotum originem» [78]. No obstante, rechaza la preexistencia: «Algunos filósofos opinan que el alma existe antes de nacer en el cuerpo, pero tal parecer no tiene ningún indicio de verdad. Porque que hayamos existido antes, ni nosotros lo sabemos, ni hay ningún hombre que nos lo diga. Por lo tanto, no hay por qué indagar lo que sólo intentar es digno de irrisión» [79].

Por lo que se refiere a su naturaleza («quid sit, qualis sit, ubi sit, quam formam habeat, vel quam vim»), ningún sabio de este mundo la ha sabido definir. Unos dijeron que era fuego, otros que sangre, otros que era incorpórea y que no tenía ninguna figura. Otros, con impía temeridad, dijeron que era una parte de la naturaleza divina. Por su parte sostiene que «no es sangre, ni fuego, sino incorpórea, pasible, mudable, sin peso, sin figura y sin color. Tampoco es el alma parte, sino criatura de Dios; y no de la sustancia de Dios, ni de ninguna materia subyacente de los elementos, sino creada de la nada» [80]. Pues, como afirma un autor, «si Dios la hubiera hecho de sí mismo, no sería defectuosa, ni mudable, ni mísera. Y si hubiese sido hecha de elementos visibles, tendría, o bien la solidez de la tierra, o la humedad del agua, o el soplo del aire, o el calor del fuego. Pero, careciendo de todo esto, es evidente que no pro-

76 *Diff.* II c.23.
77 *De Eccles. Off.* II 24: PL 83,818.
78 *Diff.* II 27: PL 83,83.
79 *Sent.* 1,12: PL 83,563.
80 *Diff.* II 30.

cede de tales cosas, ya que nada prueba que tenga nada común con ellas»[81].

En algunas cuestiones no se decide a adoptar una actitud: «Hay que dejar a la ciencia de la divinidad el saber cómo y cuándo las almas por ella creadas se juntan con los cuerpos formados de antemano»[82]. En concreto guarda una prudente reserva en las cuestiones que plantea la transmisión del pecado original. «Vemos, pues, que los partidarios de estas opiniones sobre el origen del alma (creación, generación) se refutan victoriosamente, porque cada uno destruye la proposición del contrario, pero no logra demostrar lo que se propone»[83].

El alma es una, pero en ella pueden distinguirse varias funciones: sentidos, mente, razón, memoria, pensamiento. Cuando contempla, es espíritu; cuando siente, sentidos; cuando sabe, ánimo; cuando entiende, mente; cuando discierne, razón; cuando consiente, voluntad; cuando recuerda, memoria; cuando vegeta, alma»[84]. «Cuando vivifica el cuerpo, alma; cuando quiere, ánimo; cuando sabe, mente; cuando recuerda, memoria; cuando juzga rectamente, razón; cuando espira, espíritu; cuando siente, sentidos»[85].

Sobre las distinciones de Lactancio entre *animum* y *animam*, y entre *animam* y *spiritum*, hace notar que la primera carece de fundamento, pues ambos son una misma cosa; y en cuanto a la segunda, hay que decir que «toda alma puede ser espíritu, pero no todo espíritu puede ser alma. Dios es espíritu, y, sin embargo, no es alma; los ángeles y los demonios son espíritus, y, sin embargo, no son almas»[86].

Derecho.—San Isidoro fue también un eminente jurista. En su biblioteca figuraba una «series amplissima legum». Reunió numerosos textos jurídicos, tanto canónicos como civiles[87]. Bajo su nombre se ampararon las *Decretales de San Isidoro*, colección canónica anónima del siglo IX[88]. El libro V de las *Etimologías* es un alarde de conocimientos jurídicos. Muchas de sus definiciones circularán a través de toda la Edad Media. Su labor significa la incorporación de los principios del derecho romano a la legislación de la Iglesia y la fusión armónica del derecho hispano-romano con los usos y costumbres de los visigodos. En el concilio IV de Toledo, que presidió, inició la tarea de adaptar al *Breviario de Alarico* la legislación de la Iglesia española. Sus esfuerzos son la anticipación próxima del *Fuero Juzgo*.

[81] *Diff.* II 30: PL 83,85; *De ordine creaturarum* c.15: PL 82,952.
[82] *Adv. iudaeos* c.61.
[83] *Diff.* II 30. Lo mismo en *De ordine creaturarum* c.14:PL 83, 952.
[84] *Diff.* II 29; 23-25; *Etym.* XI 1.
[85] *Etym.* XI 1: PL 82,399.
[86] *Diff.* II c.29 y 30.
[87] Cf. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* p.89; Z. G. Villada, *Historia Eclesiástica de España* II 2.ª c.15 p.173-194 (texto de Guizot, p.193).
[88] S. Montero Díaz, *Las Etimologías. Introducción general* (Madrid, BAC, 1951) p.77.

La ley se deriva de *legendo*. Es una «constitución del pueblo por la cual los mayores de edad, juntamente con la multitud, sancionaron alguna cosa»: «Constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt»[89]. La multitud se refiere al pueblo organizado en sociedad. La ley tiene tres efectos: permitir, prohibir y castigar. Con el temor de la pena reprime la audacia de los malos. Debe ser honesta, justa, posible de cumplir, conforme a la naturaleza y a las costumbres de la patria, conveniente en cuanto al tiempo y lugar, necesaria, útil y clara. Debe favorecer el interés común de los ciudadanos y no la utilidad particular»[90].

Hay leyes divinas y humanas, escritas y no escritas *(mores)* (V 2). Sobre la ley se basa el derecho *(ius)*, que puede ser natural, civil o de gentes. El natural es «común a todas las naciones y lo que en todas partes se tiene por instinto natural y no por alguna constitución, como la unión del varón y la mujer, la recepción y educación de los hijos, la común posesión de todas las cosas, la libertad de todos, la adquisición de aquellas cosas que se captan en el cielo, la tierra y el mar». «El derecho civil es el que cada pueblo o ciudad se constituye como propio para sí con motivo divino o humano». «El derecho de gentes es así llamado, porque es el que usan casi todas las gentes» (V 4-6).

Historia.—San Isidoro se distinguió también en el campo de la historia. Escribió un valioso tratado *De viris illustribus*. Otro sobre los pueblos invasores de la Península: godos, vándalos y suevos, recogiendo datos de Orosio, Idacio, Víctor de Túnez y el Biclarense. Su mayor originalidad la tiene en lo referente a los godos, desde Liuva hasta Suintila (600-626), en que narra sucesos en que tomó parte activa. Acometió además otra obra más ambiciosa por su amplitud, que abarca desde el principio del mundo hasta el año 615. Aprovecha materiales de Josefo, Justino, Eutropio, Festo, Eusebio de Cesarea, San Jerónimo, Idacio, San Agustín y Casiodoro. Distribuye el desarrollo histórico de los hechos en un esquema general dividido en seis edades: 1) desde la creación del mundo hasta el diluvio; 2) desde el diluvio hasta Abraham; 3) desde Abraham hasta David (en este período sitúa el nacimiento de la cultura griega); 4) de David hasta la cautividad de Babilonia; 5) de la cautividad de

[89] *Etym.* V 10: PL 82,200.
[90] *Etym.* V 21.

Babilonia hasta la encarnación del Verbo; 6) de la encarnación hasta el fin del mundo [91].

Influencia.—Ozanam declara que «Isidore de Séville compte avec Cassiodore et Boèce parmi les instituteurs de l'Occident». Con sus libros realizó una labor benemérita de conservación y transmisión del saber romano a la Edad Media. ¡Cuántas cosas se hubieran perdido si él no las hubiera conservado y dado a conocer a sus sucesores! En este sentido, su significado histórico es equivalente al de Boecio y Casiodoro en Italia, al de San Gregorio de Tours en Francia, al de San Beda y Alcuino en Inglaterra, al de Rabano Mauro y Walafrido Estrabón en Alemania. Sus libros, en frase de Rajna, fueron «une delle mamelle da cui il medioevo succhiò il suo alimento in fatto di dottrina». Para comprender su valor y su auténtica grandeza es preciso situarlo en el marco de su tiempo y de su ambiente. Pero no es justo considerarlo como un mal plagiario, o compararlo tendenciosamente a un «buen par de tijeras» [92], ni tampoco cargar el acento en su «desoladora mediocridad» [93]. San Isidoro fue ante todo un erudito, dotado de una avidez insaciable de leer y de conocer. Su saber abarcó enciclopédicamente toda la ciencia posible en su tiempo. Revela una extensa lectura, una retentiva feliz y una notable capacidad de asimilación. En sus mútiples escritos abordó las materias más variadas: artes liberales, filosofía, historia, medicina, artes mecánicas, arquitectura, Sagrada Escritura, teología, derecho civil y eclesiástico, e incluso juegos y deportes. Lo que hoy nos suena a panegírico en la pluma de San Braulio, no era más que la expresión del sentimiento de sus contemporáneos: «Tú diste luz a los anales de la patria, tú a la cronología, tú a los oficios eclesiásticos y a las costumbres públicas y domésticas, tú a la situación de las regiones y ciudades, tú, finalmente, a las cosas divinas y humanas» [94]. Ciertamente que no fue original, pero tampoco podía serlo en aquel tiempo. No tiene un espíritu sistemático, pero sí ordenador. En cualquier cuestión que toca se preocupa primeramente de fijar los conceptos en definiciones exactas y en catalogar metódicamente los conocimientos [95]. «San Isidoro es uno de los grandes maestros de la cultura medieval...; la huella isidoriana es colosal en la alta Edad Media y profunda en la baja. Ante la alta Edad Media es el transmisor máximo del saber antiguo; el nexo del sabio universal romano—al estilo de

91 Cf. PL 83,213; MOMMSEN, en MGH: *Chron. min.* t.2 p.243-303.
92 LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne* (Paris 1906) p.308-310.
93 L. HALPHEN, *Les barbares* (Paris 1930) p.299.
94 PL 81,17.
95 MENÉNDEZ PELAYO, en VILLADA II 2.ª p.217.222; BONILLA, p.249.

Varrón—con el medieval—al estilo de Beda o Alcuino—. El pensamiento teológico, canónico, naturalista, filosófico, está impregnado de isidorismo hasta el siglo XII. Es decisiva su influencia en la evolución teológica, en la concepción del mundo, en los orígenes del método escolástico. Puede considerársele como el último Padre de la Iglesia... y, al mismo tiempo, como el primer filósofo propiamente *medieval*. Es el máximo discípulo de la antigüedad y el máximo maestro del Medievo» [96].

SAN BRAULIO (631-651).—Gran amigo de San Isidoro y continuador de su espíritu. Publicó sus *Etimologías*, dividiéndolas en 20 libros. Obispo de Zaragoza (631). Presidió el concilio Toledano de 638. Fue poeta, músico y buen conocedor de la literatura latina. De sus escritos solamente se conservan una *Vida de San Millán de la Cogolla* y 43 epístolas [97].

TAJON († 683).—Fue abad de un monasterio y sucedió a San Braulio en la sede zaragozana. Teólogo, escriturario y buen poeta. Hacia 646 hizo un viaje a Roma, por encargo del rey Chindasvinto, para adquirir libros, y en especial para sacar copias de los de San Gregorio. En su obra *Sententiarum libri quinque*, que dedica a San Quirico de Barcelona († 666), sigue el orden de San Isidoro y utiliza materiales de San Agustín y San Gregorio. Se conserva un fragmento de su gran comentario al Antiguo y Nuevo Testamento, descubierto por el P. Angel Custodio Vega [98].

SAN EUGENIO († 657).—En la sede toledana se sucede una serie de prelados eminentes por su saber y virtud. San Eugenio fue discípulo de San Braulio. Arzobispo de Toledo (646). Fue teólogo, exegeta, músico y el mejor poeta de su siglo. A instancias de Chindasvinto refundió el *Hexameron*, de Draconcio. Se conserva un tratado *De sancta Trinitate*, *De indicibus*, y algunos poemas: *De bono pacis*, *Pacis redintegratio*, *De inventoribus litterarum* y acrósticos ingeniosos a la manera bizantina [99].

96 S. MONTERO DÍAZ, *Etimologías de San Isidoro*. Trad. L. CORTÉS, *Introducción* (BAC, Madrid 1951).
97 PL 80,639-715. CH. LYNCH, *Saint Braulio, bishop of Saragossa (631-651)* (Washington 1938). Trad. esp. por P. GALINDO, *San Braulio, obispo de Zaragoza, su vida y obras* (Madrid 1950); J. MADOZ, *Epistolario de San Braulio de Zaragoza*. Ed. crítica, introducción y comentario: Estudios Onienses I 4 (Madrid 1948).
98 *Obras: Sentent. libri quinque*. Ed. en *España Sagrada* (M. RISCO) t.31 (Madrid 1776) p.171-544; PL 80,727-992; *Cartas a S. Braulio*. Ed. RISCO, *Esp. Sag.* t.30 (Madrid 1775) p.337ss; A. E. ANSPACH, *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera* (Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1931); A. C. VEGA, *Tajón de Zaragoza. Una obra inédita:* CD 195 (1943) 146-177.
99 *Obras:* LORENZANA, *Padres toledanos* I; *España Sagrada* t.5 p.272ss; XXX p.152ss; F. ESCOBAR, *San Eugenio, tercer arzobispo de este nombre en la silla toledana:* Rev. Univ. Oviedo 3 (1940) 126ss.

SAN ILDEFONSO * (h.607-667).—Sobrino de San Eugenio, a quien sucedió en la sede de Toledo (657). Antes había sido abad en el monasterio agaliense, cerca de Toledo. Continuó el *De viris illustribus*, de San Isidoro. De sus obras se conservan: *Libellus de virginitate sanctae Mariae contra tres infideles. Liber de cognitione baptismi. De progressu spiritualis deserti* [100].

SAN JULIAN († 690).—Es la última gran figura de la Iglesia visigoda antes de la invasión musulmana. Fue discípulo de San Eugenio. Desplegó una intensa actividad apostólica, administrativa y científica. Por la amplitud enciclopédica de sus escritos es comparable a San Isidoro y superior en originalidad y profundidad. Escribió *Ars grammatica. Liber apologeticus de tribus capitulis. Apologeticon fidei.* A petición del rey Ervigio (680-687) escribió *De comprobatione sextae aetatis adversus iudaeos*, para demostrar la venida del Mesías (la «sexta edad» de la historia del mundo es la cristiana, conforme a la división de San Isidoro). En el *Antikeimenon*, o *Liber de diversis*, se propone conciliar las contradicciones aparentes de la Sagrada Escritura. Para la psicología es muy interesante su *Prognosticon futuri saeculi.* en tres libros, en que analiza, en el primero, la causa de la muerte; en el segundo, el estado del alma de los difuntos después de la muerte y antes de la resurrección, y en el tercero, la resurrección de los cuerpos. Como historiador escribió un *Elogio de San Ildefonso* y la *Historia de Wambae expeditione* sobre la rebelión del duque Paulo (ES t.6 p.534-563), que Ebert califica de «fenómeno sorprendente de composición histórica de esta época» [101].

SAN FRUCTUOSO (h.600-665).—De familia real. Organizador de la vida monástica en el Bierzo y obispo de Braga. Escribió *Regula monachorum* y *Regula monastica communis* [102]. *Carmina* [103].

* **Bibliografía:** LORENZANA, *Padres toledanos* I p.107ss; V. BLANCO GARCÍA, *San Ildefonso, «De Virginitate beatae Mariae»* (Madrid 1937); A. BRAEGELMANN, *The Life and Writings of St. Ildefonsus of Toledo* (Washington 1942); DÍEZ PARDO, F., *Por la declaración de San Ildefonso como Doctor de la Iglesia* (Toledo 1958); J. MADOZ, *San Ildefonso de Toledo:* Est Ecl. 26 (1956) 467-505; B. LLORCA, *Historia de la Iglesia* I (BAC, 758.839).

100 PL 96,171-206.

101 *Ediciones: Prognosticum futuri saeculi*, en *Padres Toledanos* II p.1-384; PL 96,453-808. Cf. A. VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de S. Julián de Toledo* (Lugo 1940); J. MADOZ, *Fuentes teológico-literarias de S. Julián de Toledo:* Est. Ecles. 26 (1952) 39-69; RIVERA RECIO, *S. Julián, arzobispo de Toledo* (Barcelona 1944).

102 PL 87,1098-1130.

103 PL 87,1129-1132. DÍAZ Y DÍAZ, M., en «Hispania sacra» 4 (1951) 142-44; *San Fructuoso y su tiempo*, por FLORENTINO AGUSTÍN DÍEZ GONZÁLEZ, JUSTINIANO RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, FRANCISCO ROA RICO, ANTONIO VIÑAYO GONZÁLEZ (León, Imprenta Provincial, 1966)

SAN VALERIO (h.670).—Monje en el Bierzo. Escribió *De monachorum poenitentia, De genere monachorum, De vana saeculi sapientia, Quaerimoniae Epitameron* [104].

Exactamente dice el P. Llorca: «En realidad no existe en ningún otro Estado latino durante los siglos VI y VII nada que pueda compararse en conjunto con esta exuberante floración de eminentes escritores cristianos que presenta la España visigoda» [105].

Pero aquel potente movimiento cultural, lleno de promesas, quedó cortado en flor por la invasión musulmana, que, además, tuvo el efecto de dejar a la mayor parte de España desconectada por algún tiempo del desarrollo de los demás pueblos europeos, si bien dentro de ella florecerá una cultura musulmana propia, de la que España será el vehículo de transmisión al Occidente [106].

CAPITULO III

La cultura en España después de la invasión musulmana

La invasión.—Un acontecimiento de importancia capital en la historia española y europea fue la invasión de la Península por los musulmanes en 711. La expansión del Islam hacia el exterior, iniciada después de la muerte de Mahoma (632), llegaba antes de un siglo hasta los límites más extremos del Mediterráneo occidental. La rapidez y facilidad con que en un audaz golpe de mano unos cuantos millares de expedicionarios se adueñaron de casi toda la Península solamente se explica—como había sucedido en Siria, en Persia y en Egipto—por la corrupción interna y la división del reino visigodo, agravada por la traición y, a la vez, por la indiferencia de la gran masa de siete millones de españoles de procedencia hispano-romana, que después de tres siglos de dominio visigodo no había llegado a fundirse con sus dominadores en una compenetración verdaderamente nacional y compacta.

A pesar de haber tenido reyes muy notables por sus do-

104 ZACARÍAS GARCÍA VILLADA, *Las obras de San Valerio, monje del Bierzo:* Est. Ecl. 1 (1922) 253-56; FERNÁNDEZ POUSA, R., *San Valerio. Obras* (Madrid 1942); ID., *San Valerio como fuente histórica. La España del siglo VII:* Verdad y Vida 1 (1943) 576 (585).

105 *Historia de la Iglesia católica* I (Madrid, BAC, 1950) p.842; cf. VILLADA, *Epílogo* de II 2.

106 CAÑAL, C., *La escuela cristiana de Sevilla durante la dominación visigoda* (Sevilla 1894); DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La cultura de la España visigótica del siglo VII.* V Settimana di Studio (1957) del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo (Spoleto 1958); ID., *Index Scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Madrid, CSIC, 1959); GONZÁLEZ, S., *La formación del clero en la España visigoda:* Miscellanea de Comillas 1 (1943) 373-393; LOT, F., *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain* (Paris 1935); MADOZ, JOSÉ, S.I., *Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda:* RazFe 122 (1941) 228-240.

tes de gobierno, de los esfuerzos legislativos y de los concilios y de la unificación del territorio peninsular lograda bajo Suintila, el reino visigodo no constituía un Estado fuerte y unido ni en el aspecto político ni tampoco en el religioso. La adopción oficial del catolicismo bajo Recaredo en el concilio III de Toledo (589) era todavía muy reciente. Al sobrevenir la invasión, muchos españoles sojuzgados por los visigodos pensaron quizá que solamente les tocaba cambiar una vez más de señor, de manera parecida a lo que habían creído los sirios y egipcios sometidos al dominio bizantino. Esto explica, tal vez, la rápida islamización de una gran parte de España. Con la derrota del ejército visigodo y bajo el nuevo dominio militar y político de los invasores, muchos españoles aceptaron el cambio de lengua y de religión. Los núcleos cristianos que subsistieron fueron tratados por los conquistadores con relativa benevolencia. Podían conservar su religión, ejercer cargos políticos, administrativos y militares, y hasta tener autoridades propias, a cambio de un impuesto. Pero otra gran parte, quizá la mayoría, abrazó el islamismo de manera tan decidida como podían haberlo hecho los mismos árabes de raza.

La aportación racial de los auténticos árabes fue mínima en España. La mayor parte de los conquistadores fueron sirios o bereberes del norte de Africa. Aun así, los pocos millares que cruzaron el Estrecho quedaron diluidos en la gran masa de los ocho millones que poblaban la Península. Por esto no debe hablarse de una España árabe, sino de una España islamizada, la cual, durante ocho siglos, con prolongadas alternativas de más o menos pacífica convivencia, sostuvo una lucha con otra España cristiana que, a partir del mismo siglo VIII y a raíz de la invasión, se fue formando y consolidando en el norte y avanzando hacia el sur hasta triunfar en Granada en 1492.

Para España, la invasión significó en primer lugar la ruptura por siete siglos de la unidad nacional, política y religiosa, quedando escindida en dos zonas, dominadas una por los cristianos y otra por los musulmanes; una larga guerra de ocho siglos, con diferentes alternativas, que sirvió para que amplias zonas de la Península quedaran despobladas o devastadas durante largo tiempo; el estancamiento y la debilitación hasta el agotamiento de la cultura iniciada por el impulso isidoriano. Por su parte, en aquel momento los invasores no aportaban ninguna cultura propia, ya que por entonces apenas existía en el califato de Damasco. Sólo más tarde, en el califato de Córdoba, llegarán a representar un alto grado de esplendor. La invasión planteó a España el problema de un dualismo religioso entre zona cristiana y zona musulmana, con interferencias cada vez mayores conforme iba avanzando la reconquista —mozárabes y mudéjares—y un proceso sin semejante en Europa, primero de islamización y después de desislamización. El único buen efecto en orden a la cultura fue el haber constituido a España en medio o vehículo de transmisión al Occidente de la cultura griega recuperada a través de las traducciones de los musulmanes [1].

Núcleos culturales cristianos.—El influjo isidoriano perdura, aunque cada vez más debilitado, entre los cristianos mozárabes (mustaráb) y en los nuevos reinos cristianos que se van formando penosamente en el norte de la Península.

En la zona musulmana, CIXILA († 783), obispo de Toledo, escribió una *Vida de San Ildefonso* [2]. Le sucedió ELIPANDO (desde 783), que impugnó a Migecio, el cual sostenía que la Trinidad estaba compuesta por David, Cristo y San Pablo. Pero después se adhirió al adopcionismo de Félix de Urgel († 816), que enseñaba que Cristo, en cuanto hombre, era hijo nominal o adoptivo de Dios. Mantuvo correspondencia con Alcuino y Carlomagno [3].

Le impugnaron desde la zona cristiana HETERIO, obispo de Osma, que escribió *Liber Etherii adversus Elipandum, sive de adoptione Christi filii Dei* (h.802) [4], y BEATO O VIECO, monje de Liébana (n.783), el cual escribió además unos comentarios al Apocalipsis [5].

En Córdoba continúa en su escuela la tradición isidoriana el abad SPERAINDEO (s.VIII-IX). Se conserva un breve escrito sobre la Trinidad en que contesta a una carta de Alvaro de Córdoba [6]. Se ha perdido un *Apologético* suyo contra el mahometismo [7]. En su escuela se formaron San Eulogio y Alvaro Paulo.

SAN EULOGIO DE CÓRDOBA († 859).—Escribió su vida su amigo Alvaro Paulo. El concilio de Córdoba de 852 había prohibido a los cristianos presentarse voluntariamente al martirio. San Eulogio se opuso y fue encarcelado en tiempo de Abderramán II y decapitado en el de Mohamad (859). Por

[1] G. VILLADA, *Historia eccl. de España* III c.1-5; BONILLA SAN MARTÍN, *Hist. fil. esp.* I p.273; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España musulmana* I-II (Buenos Aires 1946).
[2] PL 96,45.
[3] P. FLÓREZ, *España Sagrada* t.5.
[4] PL 96,893-1030.
[5] P. FLÓREZ, Madrid, Ibarra, 1770; BONILLA, I p.275.277; MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos*, I p.283; F. C. SAINZ DE ROBLES, *Elipando y S. Beato de Liébana* (Madrid, Aguilar).
[6] PL 95,115.
[7] *Collectio PP. Toletanorum* II, en apéndice a las obras de San Eulogio.

su afición a los libros refleja todavía algo del influjo de San Isidoro. Hacia 849 hizo un viaje a Navarra y Francia en busca de dos hermanos suyos y trajo a Córdoba *La ciudad de Dios*, de San Agustín; los epigramas de Adhelelmo, las fábulas de Avieno, la *Eneida*, de Virgilio; las *Sátiras*, de Juvenal; odas de Horacio, algunos opúsculos de Porfirio y varios libros sagrados. Para animar al martirio a las vírgenes Flora y María escribió su *Documentum martyriale*, del que dice su amigo Alvaro Paulo que «eloquenter namque atque splendide oratorum more, imo scholastica eruditione totum opus digestum». En la cárcel compuso un *Memoriale sanctorum* en tres libros (856) y un *Apologeticum Sanctorum Martyrum* (857)[8].

ALVARO PAULO († 861).—Seglar. Llama a San Isidoro «beatus et lumen noster Isidorus». Disuade a los cristianos de la lectura de los filósofos y escritores paganos: «ne legas philosophos et oratores poetas, ne in eorum lectione requiescas». Se conservan su *Confessio Alvari, Indiculus luminosus*, en que defiende a los cristianos en la persecución de Córdoba; *Liber scintillarum*, colección de sentencias de los Santos Padres, una *Vida de San Eulogio*, poesías y doce epístolas; en la quinta y sexta se refiere a la cuestión del origen del alma humana[9].

ABAD SANSÓN († 890).—Monje del monasterio Pinamelaliense, Peña Mellaria. Retirado en Tucci (Martos), escribió un *Apologeticus* (864) contra Hostegesis, obispo de Málaga, que sostenía que Dios tenía figura humana y residía en la parte más alta del cielo; si decimos que está en todas partes, no es por esencia, sino «per quamdam subtilitatem». Sostenía que el Verbo divino se había encarnado, no en el vientre, sino en el corazón de la Santísima Virgen[10]. Las doctrinas de Sansón están basadas en la Sagrada Escritura y en las obras de San Gregorio, San Agustín, San Hilario, Mamerto Claudiano *(De statu animae)*, San Isidoro y San Julián.

En la parte norte oriental de la Península existen en el siglo x centros de cultura, como Vich (Ausona), con su obispo ATTON, y el monasterio de Santa María de Ripoll adonde acudió Gerberto en 964 a estudiar y conocer manuscritos de árabes sobre matemáticas y astronomía. Allí estudiaron Bonfilo, obispo de Gerona, y Lupito, obispo de Barcelona. Barcelona fue conquistada por Almanzor en 986[11].

8 JUSTO PÉREZ DE URBEL, *San Eulogio de Córdoba* (Madrid 1924).
Obras: Collectio PP. Toletanorum II (ed. Card. Lorenzana); *S. Eulogii Cordubensis opera, studio ac diligentia* PETRI PONCII LEONIS A CORDUBA, Episcopi Placentini (Compluti 1574).
9 BONILLA, I p.296.
Obras: FLÓREZ, *ES* t.11; A. EBERT, *Histoire générale de la littérature du Moyen Age en Occident*. Traducción de AYMERIC Y CONDAMIN (Paris 1884).
10 FLÓREZ, *ES* t.11; BONILLA, I p.299.

Españoles en el Renacimiento carolingio.—TEODULFO († 821).—Español de ascendencia goda. Se refugió en Francia y enseñó en Aquisgrán. Fue nombrado obispo de Orleáns y recibió el palio de arzobispo en 800. Colaboró con Carlomagno en sus intentos de organización de escuelas rurales (Saint Aignan, Fleury, Saint Lifard, Meung) y fue enviado («missus dominicus») con ese mismo objeto al reino de León y Oviedo. Comenzó la construcción de la iglesia de Saint Germain des Près (806). Por intrigas cortesanas y acusado de haber tomado parte en una conspiración, fue depuesto y recluido en el monasterio de Angers (818), donde murió en 821. Fue teólogo, poeta, erudito continuador de la tradición isidoriana y coleccionista de libros y objetos antiguos. Se esforzó por imitar los modelos clásicos de poesía y oratoria: Cicerón, Horacio, Virgilio, Ovidio, Lucano, Donato; pero sobre todo imita a Prudencio *(De libris quos legere solebam)*. A petición de Carlomagno defendió la consustancialidad del Espíritu Santo en su libro *De Sancto Spiritu*[12]. En un poema hace una bella descripción de las artes liberales. Compuso el himno *Gloria, laus*, y se dice que Ludovico Pío, emocionado al oírlo cantar en la procesión de las palmas el domingo de Ramos, preguntó por el nombre del autor, a quien tenía en la cárcel. La *Biblia de Teodulfo* es uno de los ejemplares más bellos de la miniatura carolingia[13].

CLAUDIO DE TURÍN († h.839).—Natural de la Marca hispánica. Fue discípulo del adopcionista Félix de Urgel. Maestro del palacio de Ludovico Pío. Obispo de Turín (h.817). Por reacción contra el pelagianismo y el islamismo derivó hacia un culto excesivamente espiritualista, prohibiendo las procesiones y las peregrinaciones a Roma, la veneración de las imágenes, de las reliquias y hasta de la cruz. Le impugnó Jonás de Orleáns (h.780-842, *De cultu imaginum)*. Escribió un *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, una *Enarratio in Epistolam ad Galatas* y una *Catena Patrum* sobre San Mateo. Distingue tres sentidos en la Sagrada Escritura: físico, alegórico y ético[14].

11 BONILLA, I p.307-308.
12 PL 101,259-276.
13 *Theodulphi carmina*, en MGH I: *Poetae latini oevi Karolini* p.543; J. DE GHELLINCK, *Litterature latine du Moyen Age* 1,13,98; BONILLA, I p.253; MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* III p.75-76; ID., *Ideas estéticas* I 2 p.54.
14 Cf. BONILLA, I p.280.

PRUDENCIO GALINDO († 861).—Aragonés. «Hispaniae genitus, Celtas deductus et auctus». Fue capellán de Ludovico Pío y obispo de Troyes. Continuó los *Annales berthiniani*. Intervino en la controversia sobre la predestinación contra Escoto Eriúgena y Gotescalco, exponiendo conceptos poco exactos [15]

AGOBARDO DE LYÓN (760-840).—Natural, probablemente, de España. Pasó a la Galia narbonense hacia 792. Obispo de Lyón (816). Es un temperamento batallador. Tomó parte en la controversia contra el adopcionismo de Félix de Urgel. Impugnó a Alcuino *(De correctione antiphonarii)* y a Fridegiso *(Liber adversus Fridegisum. Liber contra obiectiones Fridugisi abbatis)*. Sostuvo vivas disputas litúrgicas con Amalario de Metz. Contra las supersticiones populares y las «ordalías», o juicios de Dios, escribió *De grandine et tonitruis*. Defendió la unidad del imperio con acentos vibrantes y con un profundo sentido de universalidad en su *Flebilis epistola de divisione imperii francorum*, que le valió ser desterrado por Ludovico Pío [16].

FLORO DE LYÓN († 860).—Diácono español, colaborador de Agobardo. Escribió un tratado *De expositione Missae* y combatió a Escoto Eriúgena en su *Liber adversum Ioannem Scotum* [17].

CAPITULO IV

La filosofía musulmana en España *

Después de la invasión (711), en los núcleos cristianos y mozárabes españoles perdura un ligero nexo con la anterior cultura visigoda e isidoriana (Speraindeo, Abad Sansón, Beato de Liébana, San Eulogio, Alvaro de Córdoba). Pero en el desarrollo del pensamiento islámico en España no se aprecia ninguna relación con la anterior cultura hispano-romana ni visigoda. Su inspiración proviene del Oriente, cuyas fases se reflejan en las etapas del pensamiento musulmán español. A pesar de la independencia del califato cordobés desde el omeya Abd al-Rahmán I (755-788), que procuró evitar toda relación con sus enemigos, los abasíes, y a pesar de la intransigencia de los alfaquíes, el desarrollo del islamismo oriental repercute en España, donde penetran las nuevas orientaciones por medio de las peregrinaciones a la Meca y por la comunicación con sabios, juristas y literatos orientales, que traían a España las novedades de aquellos lejanos países. Así van penetrando las sectas batiníes y las doctrinas mutazilíes, más o menos disfrazadas para esquivar la persecución oficial [1].

Las etapas del desarrollo del pensamiento musulmán se reflejan en la especulación islámica española. Las primeras manifestaciones surgen en Siria, bajo los califas omeyas de Damasco *(Kalam)*. Por ese tiempo se infiltran en España los primeros teólogos mutazilíes. Más tarde, en Bagdad, las traducciones de los cristianos sirios determinan el nacimiento de la filosofía musulmana. A partir de ese tiempo es también cuando comienzan a aparecer en España los primeros indicios de sistemas filosóficos. Pero con la diferencia de que en Oriente la filosofía quedó estancada después de la ofensiva de Algazel, mientras que es precisamente después de ella cuando alcanza en España su más alto grado de esplendor.

IBN MASARRA (883-931).—Natural de Córdoba. Fue iniciado en el mutazilismo por su padre, que lo había conocido en las escuelas de Basora. En un viaje a Medina y la Meca se inició en el sufismo (912). Introdujo en España las doctrinas místicas de Du-l-Nun al-Misri. Se retiró con un grupo de discípulos a una ermita en la sierra de Córdoba. Existió una escuela o secta masarrí que se continuó en dos centros principales, Córdoba y Pechina (Almería), derivando hacia el comunismo, el amor libre y la anarquía.

El esoterismo de la doctrina de Ibn Masarra y la pérdida

[15] Cf. BONILLA, I p.281-87.

[16] *Obras:* PL 104,29-352. Cf. MGR. BRESOLLES, *Saint Agobard, évêque de Lyon* (Paris 1949); J. LEONARDI, *Agobard von Lyon und seine politische Publizistik* (Münster 1927).

[17] PL 119,11-423.

* **Bibliografía:** CONDE, JOSÉ ANTONIO, *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias*, 3 vols. (Barcelona 1844); CODERA Y ZAIDÍN, F., *Mozárabes, su condición social y política* (Lérida 1860) 69 págs.; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Spanien und der Islam:* Saeculum III n.3 (Munich 1952) 354-373; ID., *La filosofía árabe* (Madrid 1963); ID., *Filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1957); DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Madrid, CSIC, Patronato Menéndez y Pelayo, 1959); DOZY, R., *Historia de los musulmanes en España*. Trad. M. SANTIAGO FUENTES (Madrid, Calpe, 1920); FRAILE, GUILLERMO, *España y el Islam*. Cruce de caminos culturales: Sapientia 15 (Buenos Aires 1960) 270-84; GONZÁLEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la España musulmana* (Barcelona, Labor, 1928); ID., *Moros y cristianos en la España medieval* (Madrid 1945); ID., *Historia de la literatura arábigo-española* (Barcelona, Labor, 1945); HORTEN, *Die Philosophie des Islam*; LEVI PROVENÇAL, E., *La civilisation arabe en Espagne* (Paris 1948). *España musulmana*. Trad. de EMILIO GARCÍA GÓMEZ, en *Historia de España*, dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, t.4-5 (Madrid, Espasa Calpe, 1950); FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, F., *Plan de una biblioteca de autores árabes españoles, o Estudios biográficos para servir a la Historia de la literatura arábiga en España* (Madrid 1861) 73 págs.; MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN, *El imperio hispánico y los cinco reinos:* Saeculum IH n.3 (Munich 1952) 345-349. Cf. RevEstPol n.51-52; MONNERET DE VILLARD, U., *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII a XIII secolo* (Roma 1944); SÁNCHEZ ALBORNOZ, CLAUDIO, *La España musulmana* (Buenos Aires 1946); ID., *España y el Islam* (Buenos Aires 1943); THERY, GABRIEL, O. P., *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale* (Orán 1944); GARDET, L., y M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée* (Paris 1948); MENASCE, P. J. DE, *Arabische Philosophie:* Bibliographische Einführungen n.6 (Berna 1948); PAREJA, L., *Islamología* (Madrid).

[1] D. CABANELAS, O.F.M., *La filosofía hispano-musulmana:* Verdad y Vida 11 (1953) 257 259.

total de sus libros impiden el conocimiento directo de su pensamiento. Asín Palacios lo reconstruyó basándose en testimonios de Ibn Arabí, Aben Hazan y del historiador toledano Ibn Said, confrontándolos con los historiadores orientales. Se reduce a una doctrina emanatista de carácter neoplatónico, inspirada en el seudo-Empédocles con influencias gnósticas [2].

En la cumbre de todas las cosas está el Uno divino y simplicísimo, del cual emanan gradualmente todos los seres. Estos se escalonan primeramente en las *cinco sustancias*, que Ibn Masarra comparaba a cinco columnas en que se apoya el mundo. Todos los seres creados proceden de la materia prima, que era primordialmente una especie de niebla caótica, emanada de Dios. Esta materia *(trono divino)* es el principio de todos los seres.

El Uno irradió su luz sobre la materia y brotaron las formas de los seres celestes, que constituyen el reino de la luz. El primero es el Entendimiento universal, en el cual infundió Dios la ciencia de todas las cosas futuras. El Entendimiento refleja esa ciencia sobre la materia, escribiendo en ella como con una pluma *(cálamo divino)*. De esa escritura procede el Alma universal, y de ésta, a su vez, la Naturaleza pura. La luz divina se comunica al reino de la oscuridad por medio de la Naturaleza pura y da origen a la materia segunda, o el Cuerpo universal, del cual proceden los seres del mundo visible, todos los cuales, a diferencia de Dios, están compuestos de materia y forma.

Ibn Masarra subrayaba la absoluta incognoscibilidad de Dios. Pero Dios, a su vez, no tiene ciencia, ni de los universales ni de los particulares, porque ese conocimiento destruiría su unidad y simplicidad. Dios crea la ciencia en el Entendimiento universal, y por medio de éste conoce los universales. Pero solamente conoce los particulares *a posteriori*, después que han sucedido. Otra cosa sería hacerle responsable de las acciones de los hombres. El hombre es absolutamente libre y posee plena libertad para obrar bien o mal (mutazilismo).

Enseñaba y practicaba las doctrinas sufíes sobre la purificación del hombre mediante el ascetismo, para libertar el alma del cuerpo. Daba mucha importancia al examen de conciencia. Así se alcanza el estado de profecía, en el cual el espíritu del hombre refleja la ciencia divina. Después de la muerte no habrá premios ni castigos sensibles. El alma, libre del cuerpo, retornará a su estado primitivo, en lo cual consiste su felicidad.

[2] M. Asín Palacios, *Ibn Masarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid 1914); M. Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana* I (Madrid 1957) p.231ss; G. Fraile, *Historia de la filosofía* II (Madrid, BAC, 1966) p.620ss.

IBN HAZM (994-1063).—Natural de Córdoba. Se vio envuelto en la guerra civil que sacudió trágicamente las postrimerías del califato. Sufrió persecuciones, cárcel y destierro. Al salir de la prisión abandonó la política y se dedicó a estudios de teología y derecho siguiendo a la secta zahirí (literalistas), lo cual le ocasionó nuevas polémicas y persecuciones, hasta el punto que sus libros fueron quemados en Sevilla en la plaza pública. Murió en Huelva.

Al-Marrakusí le atribuye 400 obras y lo califica del «más célebre de todos los sabios de Al-Andalus». Para la filosofía interesan: *El libro de los caracteres y la conducta, Acerca de la clasificación de las ciencias, El libro de los principios de los fundamentos jurídicos, El libro de las soluciones divinas, Sobre el conocimiento que tiene el alma de las cosas diferentes de ella y de la ignorancia que tiene de sí misma, Acerca del auxilio divino para encontrar por método compendioso el camino de la salvación, Sobre las leyes del razonamiento, Contra la metafísica del médico Mohamed ben Zacaria, El collar de la paloma sobre el amor y los amantes.*

El pensamiento de Ibn Hazm se mueve dentro del esquema neoplatónico, característico de la especulación musulmana, con algunos influjos de la filosofía aristotélica. Para clasificar las ciencias adopta un criterio que podríamos calificar de social o étnico, conforme a su cultivo por los distintos pueblos. Conforme a esto, hay ciencias: a) *generales*, que son comunes a todos los pueblos y que todos utilizan de una misma manera. Estas son las *matemáticas:* aritmética, geometría, teórica, agrimensura; la *medicina*, que es doble: del alma (ética) y del cuerpo (caracteriología, anatomía, patología, quirúrgica, terapéutica, higiene, clínica); la *astronomía* y la *filosofía*, la cual se divide en: sensible o física (mineralogía, botánica, zoología), y racional (natural o física, y divina o metafísica). *b)* Hay otras ciencias que son *particulares*, o propias de cada pueblo. Los griegos, los árabes, los judíos y los cristianos tienen distintas lenguas, historias y teologías. *c)* Hay también ciencias *mixtas*, como son la poética, la retórica y la interpretación de los sueños.

En el problema de la razón y la fe adopta una actitud intermedia entre la cerrazón literalista de los alfaquíes y la exageración de los filósofos, que sobreestimaban las ciencias humanas menospreciando la fe en el Corán. Ibn Hazm estima la filosofía, pero sostiene que, además de ella, es necesaria la revelación. Por la razón se llega a la demostración de la existencia de Dios, pero no a penetrar en su esencia, que es inefable. Solamente por medio de la fe podemos salvar la distancia entre las criaturas y Dios.

La razón puede demostrar la existencia de Dios, en cuanto que el movimiento del mundo reclama la existencia de un primer motor; en cuanto que la contingencia de los seres reclama un ser necesario; en cuanto que el orden del universo postula una inteligencia ordenadora. Dios es el «Creador, el Ser primero, el Ser único, el Ser real y verdadero, que no se asemeja a ninguna de las cosas creadas por El». Pero, para conocer su esencia, la razón debe someterse a la revelación, aceptándola al pie de la letra. Los atributos divinos que se encuentran en el Corán (ciencia, voluntad, omnipotencia, palabra, vida, vista y oído) no son propiamente atributos, sino maneras de hablar que siempre hay que entender con distancia infinita entre Dios y las criaturas.

En Dios, su esencia se identifica con su existencia, mientras que en las criaturas la existencia no es más que un accidente extrínseco que se recibe en sus esencias.

Todo depende de la voluntad divina. Dios puede hacer lo que quiere y como quiera. El hombre no puede exigir cuentas a Dios. Aunque Dios hubiera abandonado a toda la humanidad y aunque la hubiera creado como a los irracionales, sería bueno y justo. La libertad del hombre no significa nada ante la omnipotencia de Dios, el cual siempre obra justamente. Es bueno lo que quiere, y malo lo que quiere. Castiga a quien quiere, y perdona a quien quiere. Obraría rectamente aunque diera el cielo a los demonios y mandara al infierno a los ángeles y los profetas. Si premia a los buenos y castiga a los malos, es porque ha querido ajustar su omnipotencia al buen o mal uso de la libertad que El mismo ha dado a sus criaturas.

En cuanto al alma, Ibn Hazm sostiene que es corpórea; pero con ello solamente trata de expresar que es una sustancia, con lo cual establece su distinción numérica en cada individuo, en contra del monopsiquismo. Los hombres se distinguen unos de otros por sus accidentes, los cuales reclaman sujetos distintos, que son sus almas. Las almas no poseen ningún conocimiento antes de unirse con los cuerpos y todos tienen que adquirirlos por medio de los sentidos [3].

Un numeroso grupo de discípulos continuó la orientación de Ibn Hazm. ABUL QASIN IBN SAID, de Almería (1029-1069), que escribió *Tabaqat al umam*, calificado por Cruz Hernández de la «primera historia universal del saber científico y filosófico». ABU UMAR BEN ABD AL-BARR, que escribió un *Compendio de la suma de la exposición de la ciencia y su excelencia*. ABU NAYA SALIM BEN AHMAD (1006-1068), sastre cordobés, aficionado a la filosofía. ABU ABD ALLAH AL HYMAYDI, mallorquín (1029-95). SURAIH BEN MUHAMMAD BEN SURAIH, de Sevilla. ABU MUHAMMAD IBN AL-ARABÍ, de Sevilla (1043-99), padre del panteísta murciano ABU BAKR IBN AL-ARABÍ, que introdujo en España las doctrinas de Algazel.

[3] MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*, 5 vols. (Madrid 1927-1932); M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* I p.245-247. 261ss; G. FRAILE, *Historia de la filosofía* II p.622-624.

IBN AL-ARIF (1088-1141).—Natural de Almería. Murió en Marruecos. Su pensamiento se deriva de Ibn Masarra, y consiste en un misticismo de tipo neoplatonizante, con tendencias panteístas. Dios es todo, y las criaturas nada. Tener a Dios es no tener nada y tenerlo todo. El hombre debe irse despojando de todo: de su materialidad, de su corporeidad, de su sensibilidad y su limitación. A Dios se llega a través de diez grados purificatorios, que son: deseo, amor, gratitud, esperanza, temor, tristeza, paciencia, confianza, voluntad y, finalmente, unión mística, en la cual el alma llega a identificarse con Dios en el éxtasis. En ese momento el hombre ya no tiene más voluntad que la divina. Solamente se queda el pensamiento y el amor infinito de Dios. Pierde su propia existencia y existe con la subsistencia divina, ante la cual el alma no tiene propio más que la nada.

Siguen la orientación de Ibn al-Arif ABU BAKR MUHAMMAD IBN AL-HYSAYN, de Mallorca. ABUL HAKAM IBN BARRAYÁN († 1141), oriundo de Marruecos, que interpretaba cabalísticamente las letras del Corán para predecir sucesos futuros. ABUL QASIM IBN QASI († 1151), que fundó la secta militar de los *muridin*, para combatir a los almorávides y almohades [4].

IBN AL-SID (1052-1127).—Natural de Badajoz. Su pensamiento responde al fondo neoplatónico y neopitagórico de la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza, combinado con la ontología del Dios trascendente. Nuestro conocimiento tiene dos fuentes: una demostrativa, que es la filosofía, la cual corresponde al entendimiento; y otra persuasiva, que es la revelación del Corán, la cual corresponde a la fantasía. Ambas tienen un mismo objeto, que es la verdad, aunque buscada por caminos diferentes.

Por encima de todos los seres existe el Dios-Uno, que es el Ser absolutamente trascendente, eterno, necesario e inmutable. Está fuera del tiempo y de todo contacto con las cosas móviles y contingentes. Todos los demás seres se derivan del Uno, el cual existe en todos, pero permaneciendo distinto de todos. Es

[4] M. CRUZ HERNÁNDEZ, o.c. I p.276-277; D. CABANELAS, *La filosofía hispano-musulmana: Verdad y Vida* 11 (1953) 257-259.

la primera causa de todas las cosas y de la multiplicidad, a la manera como el uno es la fuente primordial de todos los números sin que se altere su unidad.

Ibn al-Sid describe una emanación de carácter ontológico-matemático, combinando el neoplatonismo con el neopitagorismo. Dios es uno y único. Pero así como del 1 procede el 2, y del 2 el 3, y del 3 el 4, etc., así también todos los seres reciben su ser cada uno del anterior, y todos ellos, en último término, de Dios.

La creación o emanación se realiza en tres etapas descendentes, dando origen a tres «cercos» o categorías de seres, cada una de las cuales tiene diez grados.

1.º El primero es la década de las inteligencias, o ángeles divinos, que corresponde a las nueve esferas celestes inmateriales. La primera procede de Dios, pero es ya un ser creado y segundo respecto del Uno. Así van procediendo las demás, unas de otras, hasta llegar a la última, que es el Entendimiento agente que está unido a la esfera lunar, y cuya misión es producir las formas corpóreas del mundo terrestre y, al mismo tiempo, iluminar las inteligencias humanas, a la manera como el sol ilumina las cosas.

2.º El segundo es la década de las almas celestes, que son inmateriales, pero están unidas a cuerpos y necesitan la iluminación del entendimiento agente. La última de ellas es el alma universal, de la cual proceden las almas terrestres. La materia celeste es inmutable, porque posee una forma permanente.

3.º El tercero lo constituyen los seres terrestres, de los cuales unos son completamente materiales, y otros están unidos a cuerpos materiales y se componen de materia y forma. Sus grados corresponden a la mayor o menor perfección de sus formas. Son mudables y corruptibles, pues su materia puede ser actuada por diversas formas.

El ínfimo grado de ser es el de la materia prima, que es pura potencia y recibe las formas bajo el influjo de las esferas celestes, por este orden: *a)* formas de los cuatro elementos; *b)* formas minerales; *c)* formas vegetales; *d)* formas animales; *e)* formas humanas. Estas últimas son las más perfectas del mundo terrestre, y pueden llegar a conocer el entendimiento agente de la décima esfera [5].

ABU SALT (1067-1134).—Natural de Denia. Su *Rectificación de la mente* es una obra de vulgarización destinada a suministrar a los teólogos un conjunto de reglas para lograr una buena demostración. Contiene una exposición de la *Isagoge*, de Porfirio, y un resumen de los cuatro primeros libros del *Organon* aristotélico. Ha sido traducida por Angel González Palencia [6].

AVEMPACE (1070/85-1138).—Natural de Zaragoza. Murió en Fez. Se ha perdido la mayor parte de sus obras. Quedan su *Carta de adiós (Epistola expeditionis)*, editada y traducida por Miguel Asín Palacios [7]; asimismo *Régimen del solitario*, en traducción hebrea resumida por Moisés ben Josué de Narbona [8].

La preocupación fundamental de Avempace consiste en determinar el fin último, la perfección y felicidad del hombre. Procede por exclusión de los bienes materiales y sensibles, y lo coloca en la contemplación. El «solitario» que aspira a la perfección debe desprenderse de todo lo material, sensible e imaginativo, y hasta de las ideas universales prodecentes de las cosas sensibles, para llegar a la intelección pura, que se logra en el estado de éxtasis. Es necesario proceder por abstracción de todo lo material, sensible y particular, hasta lograr la contemplación de las puras realidades inteligibles. Es el momento en que se logra la unión con el Entendimiento agente, el cual, para Avempace, no es quizá simplemente la forma de la esfera lunar, sino que ascendía más alto, hasta identificarlo con Dios o como una emanación divina, fuente perenne de la irradiación intelectual. Pero al menos la orientación de Avempace marca una tendencia mística de carácter intelectual, distinta de la afectivista de los sufíes.

IBN TÚFAYL (h.1110-85).—Natural de Guadix. Médico y visir del sultán almohade Abu Yaqub Yusuf. Vivió en Granada. Sólo ha llegado hasta nosotros su *Epístola de Hayy, hijo de Yaqzan, sobre los secretos de la filosofía iluminativa*, que fue traducida al latín por Eduardo Pococke en 1671 con el título de *Philosophus autodidactus* [9].

Menéndez Pelayo la considera como la obra más curiosa y original de la literatura árabe.

El *Filósofo autodidacto*, en su distribución por septenarios (7, 14, 21, 28...), revela un cierto pitagorismo. Hayy nace por

[5] MIGUEL ASÍN PALACIOS, *Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los cercos»*: Al Andalus 5 (1940) 45-154; ID., *Ibn al-Sid de Badajoz y el poeta toledano al Waqqai*, en *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.98ss.

[6] *Rectificación de la mente. Tratado de lógica por Abu Salt de Denia*. Edición, traducción y estudio preliminar (Madrid 1915).

[7] «Al Andalus» 8 (1943) 1-87.

[8] Berlín 1896. Editada y traducida por MIGUEL ASÍN PALACIOS (Granada 1946; Madrid 1948); *Sobre la unión del entendimiento con el hombre*. Traducido por ASÍN PALACIOS, en «Al Andalus» 7 (1942), obra citada por San Alberto Magno con el título *Continuatio intellectus cum homine*.

[9] Traducción de Angel González Palencia (Madrid-Granada 1934); ID., *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián*: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos 30 (1926) 1-67.

generación espontánea en una isla desierta de la India. Fue amamantado por una gacela. Conforme crece va inventando por sí mismo todas las cosas necesarias para su vida material, y observando y reflexionando descubre las más altas verdades físicas y teológicas. A los cuarenta años logra la unión con el Entendimiento agente por el éxtasis místico. Entonces llega a la isla el asceta Asal en busca de la soledad y se encuentra con Hayy. Le enseña a hablar y comprueba que el sistema a que aquél había llegado por su sola razón natural coincide con las verdades de su religión. Ambos parten hacia una isla cercana, donde reinaba Salamán, y tratan de adoctrinar a sus moradores. Pero ante su indiferencia e incomprensión retornan a su retiro, recomendándoles solamente que practicaran la religión de sus antepasados.

Ibn Tufayl plantea en su novela simbólica el problema de las relaciones entre la razón y la revelación. Hayy, razonador y tolerante, representa la filosofía. Asal y Salamán, reacios a la especulación filosófica, personifican la religión. Pero Tufayl complementa su racionalismo con un misticismo en que trata de llegar a la contemplación del mundo inteligible y a la unión con el Entendimiento agente mediante el éxtasis místico, desprendiéndose previamente de toda relación con el mundo corpóreo.

AVERROES* (1126-98).—Nació en Córdoba, de una familia de juristas maliquíes. En su juventud se dedicó al estudio del derecho y de la teología, después a la medicina y ciencias naturales y, finalmente, a la filosofía, especialmente a la de

* **Bibliografía:** *Opera:* Trad. latina (Venecia 1472) (muchas reimpresiones). La mejor edición es la de 1553. Agustín Nifo publicó una versión latina de Calo Calónimus, o Calónimus ben Calónimus, judío, hecha en 1328 (Venecia 1497) de la *Destructio destructionum;* AVERROES, *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis, in the Latin Version of Calo Calonymos.* Ed. e Introd. de BEATRICE H. ZEDLER (Milwaukee, The Marquette University Press, 1961) 469 págs.; *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* (Cambridge, Mass., 1949-1958). Han salido seis volúmenes; *Averrois Cordubensis Compendia Librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur.* Recensuit AEMILIA LEDYARD SHIELDS. Adjuvante HENRICO BLUMBERG (Cambridge, Mass., The Medieval Academy of America, 1949); *Averrois Cordubensis Commentarium medium in Aristotelis De Generatione et Corruptione libros.* Recensuit F. H. FOBES, adiuvante S. KURLAND *(Corpus philosophorum Medii Aevi: Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem.* Versionum latinarum vol.4,1) (Cambridge, Mass. Medieval Academy of America, 1956) XLIX-216 págs. (compuesto hacia 1172, traducido por Miguel Scot quizá antes de 1233); AVERROES, *Compendio de metafísica.* Texto árabe, trad. y notas por CARLOS QUIRÓS RODRÍGUEZ (Madrid, Maestre, 1919).

Estudios: ALONSO, MANUEL, S.I., *La cronología de las obras de Averroes:* Miscellanea Comillas 1 (1943) 441-460; ID., *Averroes, observador de la naturaleza:* Al-Andalus 5 (1940) 215-30; ID., *Teología de Averroes* (Madrid, CSIC, 1947) 384 págs. Cf. Est. Franciscanos n.274 (1949) 117; GAUTHIER, LEÓN, *Ibn Roschd* (Paris 1948); GETINO, LUIS, *La «Summa contra gentes» y el «Pugio fidei»* (Vergara 1905); LOMBA, JOAQUÍN, *El principio de individuación en Averroes:* RevFil Madrid 22 (1936) 300-324; MENASCE, J., *Arabische Philosophie:* Bibliogr. Einführungen n.6 p.39-43; MORATA, N., O.S.A., *La presentación de Averroes en la corte almohade:* Ciudad de Dios 153 (1941) 101-122; QUADRI, G., *La filosofia degli arabi nel suo fiore,* vol.2 (Florencia 1939); RENÁN, ERNESTO, *Averroès et l'averroisme* (Paris 1852): *Averroes y el averroísmo.* Trad. esp. (Buenos Aires 1946); ZEDLER, B., *Averroes and immortality:* New Scholasticism 28 (1954); CHOLLET, A., *Averroïsme* en DTC I col.2627-2638; ID., *Rationalisme,* ibid., XIII 1.º col.1693.

Aristóteles. Ibn Tufayl lo presentó en 1169 al sultán almohade Abu Yaqub Yusuf. Fue cadí de Sevilla (1169). En 1171 regresó a Córdoba y acompañó a Yusuf a Marruecos. En 1182 sucedió a Ibn Tufayl como médico de cámara del sultán y después lo fue de su sucesor, Yaqub Almansur. Probablemente por envidia de los cortesanos y por intrigas de los alfaquíes cayó en desgracia de Almansur. Fue condenado en asamblea pública, destituido de sus cargos, condenadas sus obras y desterrado a Lucena, donde existía una floreciente comunidad judía. Fue perdonado a los dos o tres años y pasó a Marruecos, donde murió. Sus restos fueron trasladados a Córdoba.

Obras.—Escribió numerosas obras sobre teología, filosofía, astronomía, derecho y medicina. Muchos originales árabes se han perdido y solamente se conserva la traducción latina. El P. Manuel Alonso estableció el orden cronológico y Miguel Cruz Hernández ha publicado la lista más completa, en que figuran noventa y seis títulos seguros, nueve muy dudosos y veintiún apócrifos [10]. Su triple serie de comentarios a Aristóteles: menores *(yawami)*, medios *(taljis)* y grandes *(tafsirat)*, le ha valido el calificativo de *Comentador* por excelencia. No conoció la *Política* de Aristóteles, pero la suplió comentando el *República* de Platón. Para la filosofía son importantes sus obras *Destructio destructionis (Tahafut al tahafut),* contra la *Destrucción de los filósofos,* de Algazel; *Sermo de substantia orbis, De animae beatitudine, De connexione intellectus abstracti cum homine, Quaesita in logicam Aristotelis,* etc. Fue muy famoso su *Libro sobre las generalidades de la medicina (Kullíyyat,* conocido en la Edad Media con el nombre de *Colliget).* Sobre las relaciones entre la filosofía y la religión escribió *Doctrina decisiva sobre la armonía entre la ciencia y la revelación. Explicación de los métodos demostrativos de los dogmas religiosos* [11].

Filosofía y revelación.—Averroes adopta una actitud contraria a la cerrazón de Algazel contra la filosofía. Pero al mismo tiempo se opone a Avicena, aspirando a un conocimiento y una interpretación pura y auténtica del pensamiento de Aristóteles. Su admiración hacia éste la manifiesta en los conocidos textos: «Credo enim quod iste homo fuerit regula in natura et exemplar quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam». «Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit humani intellec-

10 M. ALONSO, *La teología de Averroes* (Madrid-Granada 1947) p.51-98; M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía hispano-musulmana* II p.47ss.

11 CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía hispano-musulmana* II p.48ss.

tus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus quidquid potest sciri». Lo cual no significa que Averroes profese un aristotelismo puro, cosa imposible en aquel tiempo, en que no podía sospecharse la complicación inherente a los textos aristotélicos, y que los críticos modernos, con medios mucho más eficientes, no han logrado todavía resolver.

Su actitud personal respecto de la religión ha dado origen a diversas interpretaciones. En la Edad Media se forjó la leyenda del Averroes ateo e impío, con ocasión de la lucha contra los averroístas. Averroes fue musulmán, pero esto no quiere decir que haya sido ninguna de esas dos cosas. El ateísmo y la impiedad deben atribuirse, no personalmente a Averroes, que consta fue todo lo contrario, sino a los que en el siglo XIV adoptaron un «averroísmo» muy distinto del que profesó aquel a quien ellos lo atribuían.

En el siglo pasado, Ernesto Renán, si bien reconoce que Averroes no fue ateo, sino creyente, no puede menos de reflejar sobre él su propia mentalidad, presentándolo como un racionalista y un librepensador. La filosofía es superior a la religión, y ésta solamente es buena para el vulgo, a fin de tenerlo sujeto (*Averroes et l'averroisme*, París 1852). Más tarde, L. Gauthier, con más conocimiento de causa, pero inspirado en idénticos prejuicios, reincidió en una tesis semejante, insistiendo en el supuesto «racionalismo» de Averroes, en el cual la filosofía prevalecería sobre la fe [12].

Contra la anterior opinión reaccionaron, primeramente, F. Mehren [13] y después Miguel Asín Palacios [14]. Para éste Averroes fue un creyente ortodoxo dentro del Islam. Su impiedad y su ateísmo son pura leyenda, así como la teoría de la «doble verdad», que es una invención de los averroístas posteriores. El haber estado convencido de la verdad de la filosofía no impide que haya sido un espíritu profundamente religioso y creyente sincero en el Corán. Averroes significaría, dentro del islamismo, una actitud muy semejante a la de Maimónides en el judaísmo y de Santo Tomás en el cristianismo, intentando la armonía entre la filosofía y la revelación. Moisés, Jesús y Mahoma habrían sido tres profetas de Dios que fundaron otras tantas religiones reveladas y verdaderas

12 L. Gauthier, *Recueil de mémoires et textes* (Alger 1905); Id., *La théorie d'Ibn Roschd (Averroès) sur les rapports de la religion et dè la philosophie* (Paris 1909).

13 F. Mehren, *Études sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali:* Muséon 7 (1888) 613-627; 8 (1889) 5,20.

14 M. Asín Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904); Id., *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.13-72,105.

que se completan sin destruirse, aunque la de Mahoma, como la más perfecta, habría superado y derogado las anteriores. El Corán se dirige a todos los hombres y representa la verdad suprema y definitiva. En caso de conflicto con la razón o de oscuridad del texto, puede recurrirse a interpretaciones alegóricas, si bien sólo deben hacerlas los doctos.

Podríamos ver reflejado el pensamiento de Averroes en las tres categorías de hombres, que hace corresponder a los modos de la argumentación aristotélica. En ínfimo lugar, *el vulgo*, o el común de los hombres, a los cuales les basta la fe, sin necesidad de pruebas, o a lo sumo apoyada en argumentos oratorios, imaginativos, que impresionan la sensibilidad. Deben creer en el Corán a la letra, sin tratar de interpretarlo, e incluso se les puede imponer la religión a la fuerza. En un lugar más alto están *los teólogos*, «hombres de persuasión», los cuales se contentan con el raciocinio dialéctico y con argumentos probables o verosímiles. Averroes los trata con escasa consideración, especialmente a los *asaríes*. El grado supremo lo ocupan *los filósofos*, «hombres de demostración», que aspiran a la ciencia y exigen pruebas y demostraciones necesarias. Son hombres superiores, con capacidad para interpretar el Corán, no ateniéndose a la letra, sino valiéndose de razones, símbolos y alegorías [15].

Teología.—La existencia de Dios se demuestra por varias razones. La primera, por el movimiento: en el mundo existe el movimiento, el cual reclama necesariamente la existencia de un primer motor inmóvil y único, que mueve todos los seres con movimiento eterno. Se demuestra también por el orden y la finalidad de las cosas, todas las cuales están ordenadas en una armonía maravillosa, constituida por los movimientos de los cuerpos celestes. Todos los fenómenos particulares están integrados en la unidad necesaria e inalterable del universo. Así, pues, la existencia del mundo reclama y demuestra la existencia de Dios.

Dios es el ser por excelencia, acto puro perfectísimo, uno, único y simplicísimo. Tiene vida, ciencia, voluntad, etc., pero esos atributos se identifican con su esencia y tienen un sentido muy distinto del que nosotros conocemos en las perfecciones de las criaturas. Averroes reprocha a Avicena el haber admitido la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, presentando la segunda como un accidente que sobreviene a la primera: «Avicenna autem peccavit multum in hoc

15 Quadri, *La filosofia degli arabi nel suo fiore* II p.174.

quia existimavit quia unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei» [16]. No le falta razón al señalar el fallo de Avicena en su concepto de una «creación» necesaria de seres contingentes o posibles. Es difícil concebir unos seres *contingentes* a los cuales les pertenece *necesariamente* la existencia, aunque ésta la reciban de una causa eficiente extrínseca. Por lo menos se resiente la libertad divina, al verse obligada a «crear» *necesariamente* los seres contingentes del mundo. No obstante, queda en pie el valor de la distinción que ponen Al Farabí y Avicena para distinguir el mundo de Dios. En éste, la existencia es necesaria y se identifica con su esencia. En aquél, la existencia es contingente, recibida de fuera y, por lo tanto, distinta realmente de su esencia.

A su vez, Averroes tiene que enfrentarse con el mismo problema, y a pesar de sus críticas contra Avicena, viene a incurrir en un concepto muy semejante. Dios es distinto del mundo. Pero la «creación» del mundo—no de la materia—es *eterna* y *necesaria*. Con lo cual es difícil hallar un resquicio para introducir en el mundo la posibilidad y la contingencia. En este sentido, al mundo le corresponde también la existencia, no como un «accidente» sobreañadido que le sobreviene en el tiempo. El mundo ha existido siempre y tiene desde siempre la existencia. Pero ¿la tiene *por esencia?* En ese caso, para salvar la «creación» y no incurrir en el panteísmo, habría que buscar otros criterios. De hecho Averroes acude a un principio muy semejante al de Avicena, que es distinguir el *acto* y la *potencia*. Solamente Dios es *acto puro*. Todos los demás seres tienen en su esencia, en menor o mayor grado, algo de potencial. Con lo cual no es difícil hacer una equiparación entre el ser necesario de Avicena y el acto puro de Averroes, y entre el ser contingente o posible del primero con el ser potencial del segundo. El necesitarismo de la «creación» queda malparado en ambos casos. Pero en ambos casos también se salva el panteísmo, con la distinción entre Dios y sus criaturas, aunque sea a costa de algún detrimento de la lógica.

Dios conoce todas las cosas presentes y futuras, pero no en sí mismas. Se conoce a sí mismo, y en sí mismo conoce todas las cosas. La ciencia divina es inalterable y no puede variar con los movimientos y alteraciones de las cosas particulares, ni depender de sus cambios. Las cosas dependen de Dios, pero no Dios de las mutaciones de las cosas. Dios es causa de las cosas, pero las cosas no pueden influir en la ciencia de Dios. Las conoce lo mismo antes que después de la creación, es decir, en sí mismo de una manera inmutable, por purísima intuición, y no por un acto de reflexión. En este mismo sentido ejerce su providencia sobre el mundo, no dependiendo de las cosas particulares ni de sus mutaciones, sino, en general, moviendo todo el orden del universo, al cual debe subordinarse todo lo particular.

16 Textos en M. ALONSO, o.c., p.222.

La creación.—Dios es el creador del mundo, pero no lo creó en el tiempo, sino desde toda la eternidad. ¿Por qué iba Dios a esperar crear el mundo? La voluntad divina no puede ser determinada por ninguna causa extrínseca. Dios no puede cambiar, y siempre elige necesariamente lo mejor, el sumo bien. El mundo fue posible desde siempre, y desde siempre fue creado por Dios. Por lo tanto, aunque Dios esté fuera del tiempo, no por eso creó el mundo en el tiempo, sino desde toda la eternidad.

La materia es eterna. No pudo ser creada por Dios porque es pura potencia, es decir, no-ser, y el no-ser no puede ser término de la acción divina. Pero Dios no es el *dator formarum*, a la manera del entendimiento agente de Avicena. Dios no crea las formas, sino que éstas son sacadas de la materia por la acción de las causas eficientes. Todos los seres, excepto Dios, están compuestos de materia y forma. Pero hay dos clases de materia: una la de los cuerpos celestes, que está absorbida por su forma, y otra la de los seres terrestres, que es potencia para todas las cosas, aunque no es cuerpo, sino que llega a serlo por su unión con la forma.

Averroes tiene un concepto del mundo basado en la jerarquía de los seres, procedente de la combinación de las ideas aristotélicas y neoplatónicas con la astronomía de Ptolomeo. Consiste en suponer un orden de treinta y ocho esferas concéntricas giratorias, animadas cada una por un alma inteligente y en las cuales están colocados los astros. Por orden descendente son las que siguen: Del primer motor procede la esfera o cielo de las estrellas fijas; de éste, el de Saturno; de éste, el de Júpiter; de éste, el de Marte, etc., hasta llegar al de la Luna, cuya forma es el entendimiento agente, del cual dependen todos los movimientos que se originan en el mundo terrestre. Las inteligencias son, a la vez, formas y motores de los cuerpos celestes, los cuales se mueven circularmente, atraídos cada uno por su superior inmediato, hasta llegar al primer motor, que mueve la primera esfera, de la cual se comunica el movimiento a las demás.

En el centro del universo está la Tierra, que se compone

de los cuatro elementos, causados por el movimiento circular universal, y ese mismo movimiento es la causa de todos los fenómenos de generación y corrupción. Las formas de las cosas provienen, o bien del entendimiento agente, o bien de su influjo, que las saca de la potencialidad de la materia, originando de esta manera todos los seres materiales del mundo terrestre.

El entendimiento agente.—Uno de los textos más oscuros de Aristóteles, y más diversamente interpretados, es el famoso pasaje del libro III *De anima*, en que habla de dos entendimientos, agente y posible. Comentando ese texto dice Averroes: «Intellectus secundum hoc dicitur in hoc libro in quatuor modis: dicitur nam de intellectu *materiali*: et de intellectu, qui est in *habitu*: et de intellectu *agente*: et *virtute imaginativa*» [17]. Si oscuro es el texto de Aristóteles, no lo es menos el de Averroes, en el cual aparecen tres entendimientos: uno agente, otro paciente (material) y otro en hábito, además de la virtud imaginativa. ¿En qué consiste en concreto cada uno de esos entendimientos? ¿Son distintos, o solamente son aspectos o modalidades de uno mismo? ¿Son potencias del alma, o son realidades distintas de ella? ¿Son propios de cada individuo, o son colectivos o comunes a toda la humanidad? ¿Cuáles son propios de cada individuo humano, y cuáles son distintos y separados?

Para contestar estas preguntas debemos hacer notar que, al parecer, Averroes distingue dos entendimientos eternos, separados, inmortales, comunes a todos los hombres, o más bien propios de la especie humana: uno *agente* y otro *material* o potencial; y, por otra parte, una facultad en potencia, temporal, perecedera, propia de cada individuo particular, que sería la *vis imaginativa*.

En cuanto a los dos entendimientos separados, universales, colectivos, o comunes, corresponderían a los dos entendimientos, activo y pasivo, señalados por Aristóteles. El primero, al entendimiento pasivo, que puede hacerse todas las cosas y recibir todas las formas inteligibles; y el segundo al entendimiento agente o activo, que hace todos los inteligibles en acto. Este entendimiento agente, ¿corresponde, como en Al Farabí y Avicena, a la Inteligencia de la última esfera lunar? ¿Será, como en Aristóteles y Alejandro de Afrodisias, una misma cosa con Dios? Esto último no parece probable, pues Averroes, junto con el entendimiento agente, pone otro entendimiento *material*, también separado, eterno y único, pero no activo, sino potencial, que puede hacerse y se hace todos los inteligibles. La razón de este desdoblamiento puede ser la aplicación del concepto aristotélico de acto y potencia, o de materia y forma, puesto que en Averroes todos los seres, excepto Dios, están compuestos, no sólo de acto y potencia, sino, en concreto, de materia y forma. Solamente Dios es acto puro e inteligente en acto. El entendimiento agente separado no es Dios, sino una inteligencia de categoría inferior, compuesta de acto y potencia, de materia y forma. Como acto, produce todos los inteligibles. Como potencia *(intellectus materialis)*, se hace todos los inteligibles. El resultado de ello es el entendimiento en acto o en hábito, que, naturalmente, también sería separado, colectivo y común a toda la especie humana.

[17] *De anima* III 20.

Lo propio de cada individuo humano no sería el entendimiento agente, pues éste es separado, eterno e inmortal. Tampoco el entendimiento material común *(intellectus materialis)*, sino otra facultad del alma, que sería la *virtus imaginativa*, por medio de la cual cada hombre se dispone a recibir pasivamente la irradiación inteligible que proviene del entendimiento agente separado y común a todos los hombres.

Tendríamos así dos órdenes intelectivos:

I. Uno colectivo, común, propio de la especie humana, que es eterno, dividido en dos entendimientos: *a)* material o potencial, que puede hacerse todos los inteligibles, y *b)* agente en acto, que puede hacer todos los inteligibles. El resultado sería el entendimiento especulativo, colectivo también, en acto, o más bien en hábito.

II. Y, por parte de los individuos humanos, otro elemento o facultad propia de cada individuo en particular, que sería la *vis imaginativa*, por la cual se dispondría voluntariamente a la recepción de la iluminación o irradiación del entendimiento agente separado, cuyo resultado sería una intelección en acto o en hábito, mayor o menor en conformidad con la intensidad de la irradiación del entendimiento superior separado, y de la disposición receptiva de cada individuo. Esta facultad particular de cada individuo sería temporal y perecedera, y solamente permanecería después de la muerte la especie humana, que es eterna, y los entendimientos agente y pasivo separados y comunes.

Este concepto tan extraño del entendimiento será amplia mente discutido en la escolástica medieval, sometiéndolo a las más variadas interpretaciones y dando lugar a ásperas contro-

versias. A la oscuridad del texto aristotélico, agravada con la diversidad de sus intérpretes, se suma la del desconcertante concepto de los filósofos musulmanes dando cabida a un Entendimiento agente separado que consistía en el alma de la esfera lunar, la cual irradiaba toda clase de formas, tanto físicas como inteligibles. Averroes, aunque modifica un poco el concepto aviceniano del entendimiento *dator formarum*, dándole un sentido más aristotélico, sin embargo, conserva su realidad ontológica y su función iluminadora, contribuyendo a crear problemas de interpretación muy difíciles de resolver.

* * *

El pensamiento musulmán español llega a su máxima cumbre con Averroes, entrando en seguida en rápida decadencia. Averroes no tuvo continuadores en el Islam, en pleno declive ante el empuje de los reinos cristianos, los cuales, con un poco más de decisión y si hubiesen continuado el impulso de San Fernando, habrían podido terminar la reconquista en el siglo XIII. La continuación de Averroes hay que buscarla en la corriente que se desarrolla en París y después en Italia en los siglos XIII-XIV, pero más que como una prolongación auténtica de su pensamiento, como un pretexto para amparar bajo su nombre ciertas doctrinas, en muchas de las cuales no pensó jamás el gran filósofo cordobés. Dentro del Islam apenas cabe mencionar a IBN TUMLÚS, de Alcira (h.1150-1223), de quien se conserva un tratado de lógica de escasa originalidad [18].

Ya en pleno siglo XIII se aprecia la prolongación de la línea neoplatonizante de Ibn Masarra, que revive en dos notables pensadores, Ibn Arabí e Ibn Sabin.

IBN ARABÍ (1164-1240) fue natural de Murcia y vivió en Sevilla. Durante una enfermedad tuvo unas visiones del infierno, y, aterrorizado, hizo profesión de *sufí* a sus veinte años. Viajó por Oriente y murió en Damasco. Escribió numerosas obras, entre las que destacan *Fusús* (piedras preciosas de la ciencia), *Futuhat* (revelaciones de la Meca acerca de los misterios de los conocimientos del rey [Dios] y del reino [mundo]). *Intérprete de los amores* (poesías). *Diwan* (poesías). Su pensamiento se mantiene dentro de la línea neoplatónica, de donde toma el esquema para encuadrar sus teorías místicas, que llegan a rozar el panteísmo. Presenta a Dios como el Uno, de donde se derivan todos los seres por emanación, pero sin romper la unidad y simplicidad divinas. Relata y analiza fenómenos de orden preternatural, sobre todo éxtasis y visiones. Asín Palacios ha señalado un texto del *Futuhat* en que aparece mencionada la teoría de la doble verdad, si bien en un sentido muy distinto del que tendrá en los averroístas posteriores. Se limita a contraponer el orden natural al sobrenatural [19].

IBN SABIN (1218-71).—Nació en el valle de Ricote, cerca de Cieza (Murcia). Adoptó la profesión de *sufí*. El gobernador de la ciudad de Ceuta le encargó contestar una supuesta carta que Federico II habría dirigido al

18 M. ASÍN PALACIOS, *Introducción al arte de la Lógica por Abentomlús de Alcira* (Madrid 1926).

19 MIGUEL ASÍN PALACIOS, *El místico murciano Abenarabi*: Boletín de la R. A. de la Historia 87 (1925) 96-173,582-611; 88 (1926) 611-637; 92 (1928) 654-751. Cf. *El Islam cristianizado* (Madrid 1931); R. LANDAU, *The Philosophy of Ibn Arabí* (Londres 1959).

sultán Abu Muhammad Abd al-Wahid al-Rasid sobre cuestiones filosóficas: categorías, eternidad del mundo, el alma, etc. Ibn Sabin contestó con las *Respuestas yemeníes a las cuestiones sicilianas*, lo cual dio ocasión a los alfaquíes para acusarlo de herejía y expulsarlo de la ciudad. Su pensamiento carece de originalidad. Está inspirado en la enciclopedia de los hermanos de la Pureza y en el *Liber de causis* [20].

IBN ABAD DE RONDA (1371-1394).—Natural de Ronda, místico de la escuela sadilí. Recorrió las escuelas del norte de Africa y fue imán y jatib (predicador y director) de la mezquita mayor de Zarawiyyin. Escribió un comentario a las *Sentencias de Ibn Atta Allah de Alejandría*. Asín Palacios lo considera como precursor de San Juan de la Cruz, por su doctrina de la renuncia a los carismas y la recomendación al amor de las tribulaciones: Las coincidencias se dan no solamente en cuanto al fondo doctrinal, sino hasta en las mismas palabras [21].

El pensamiento musulmán y la escolástica cristiana.—Gracias a la tenaz y benemérita labor de los arabistas durante más de un siglo, y de manera especialísima de don Miguel Asín Palacios, ha quedado patente hasta la evidencia el influjo del pensamiento musulmán, tanto en los pensadores judíos como en el desarrollo de la escolástica cristiana. Aunque separados por profundas diferencias religiosas, ideológicas, políticas y militares, las influencias mutuas entre el mundo cristiano y el musulmán, tanto en Oriente como en Occidente, fueron mucho más reales y efectivas de lo que anteriormente se había podido sospechar.

En Oriente, la aportación de los cristianos sirios con sus versiones fue decisiva para suministrar a los pensadores musulmanes una cultura de que carecían y un rico material que los constituyó en herederos de la enciclopedia filosófica y científica griega. Y en Occidente, las versiones de los cristianos españoles, italianos, ingleses y holandeses (Moerbeke) fueron el vehículo para la recuperación del saber griego y, a la vez, el principio de una renovación del pensamiento cristiano, que culmina en el gran siglo de la escolástica.

La filosofía musulmana prestó a la escolástica cristiana un señalado servicio en el siglo XII, como vehículo de la recuperación de las obras de los filósofos griegos y, al mismo tiempo, con la aportación de sus propios filósofos y sus tratados de matemáticas, astronomía y medicina. Más que en doctri-

20 E. LATOR, S. I., *Ibn Sabin de Murcia y su «Budd al-arif»*: «Al Andalus» 9 (1944) 371-417; M. AMARI, *Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II*: Journal Asiatique 5 I (1953) 240-274.

21 ASÍN PALACIOS, *Huellas del Islam* (Madrid 1941) p.238; ABUBEQUER DE TORTOSA, *Lámpara de los príncipes*. Traducción de MAXIMILIANO ALARCÓN (Madrid 1930-31) 2 vols. Cf. MIGUEL CRUZ HERNÁNDEZ, *El problema del ser en Ibn Arabí de Murcia*: «Al Andalus» 30 (1965) fasc.1 p.79-87; ID., *Ibn Arabí de Murcia*: RevOcc 27 (1965) 316-329; ID., *Ibn Arabí de Murcia*, en *Biografías populares de murcianos ilustres* (Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1968); ID., *El neoplatonismo de Ibn Hazm de Córdoba*: Miscelánea de estudios árabes y hebraicos vol.11 (1962) n.1,121-129.

nas originales, su función fue más bien de transmisión y de puente entre el pensamiento griego, perdido durante largos siglos, y el pensamiento cristiano occidental, que desde el siglo v, con la invasión de los bárbaros y la escisión del imperio de Oriente, había seguido una línea de desarrollo aislado de la antigua tradición.

Pero este acontecimiento es a la vez la causa de una profunda crisis, que se desarrollará con caracteres cada vez más acentuados en las posteriores derivaciones religiosas y filosóficas en Europa a partir del siglo XIII. Este suceso, encuadrado dentro del marco del problema general de las relaciones entre la religión y la filosofía o entre la fe y la razón, es un episodio que hay que relacionar con el que tuvo lugar en el momento de la aparición del cristianismo, y que fue interrumpido o aplazado durante varios siglos por causas muy diversas: el triunfo del cristianismo sobre las religiones paganas, la invasión de los bárbaros, el hundimiento del imperio romano, la pérdida y el olvido de la filosofía griega, la escisión entre Oriente y Occidente, etc. Pero, con la recuperación de la filosofía griega a través de la labor de los traductores, vuelve a revivir el viejo problema de la conciliación, y con él se enfrentará de una manera especial en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino.

No obstante, la crisis no queda superada, y la conciencia negativa de la posibilidad de semejante conciliación será la nota predominante en el movimiento de reacción antiaverroísta a partir del último tercio del siglo XIII.

En el otro aspecto, puramente científico, los resultados son más positivos. El olvido de la enciclopedia aristotélica y, más aún, el abandono de su concepto realista, armónico y articulado de las distintas partes del saber, fue sustituido por el predominio de otras corrientes filosóficas que prevalecen en las postrimerías del paganismo en el mundo griego y romano: platonismo medio, neopitagorismo y después, ampliamente, el neoplatonismo. Se abandona, a veces despectivamente, el cultivo de las ciencias correspondientes al estudio de la naturaleza o del mundo físico, y en su lugar prevalece la preocupación teológica, mística y moral. El resultado fue que la amplitud armónica y organizada del saber científico o filosófico fue sustituida por un predominio excesivo de la rama teológica, con la cual viene a quedar identificada la filosofía. Este concepto neoplatónico, transmitido a través de los vehículos más diversos, es el que prevalece a lo largo de la Edad Media, tanto en Oriente como en Occidente.

De hecho, aunque la orientación neoplatónica—que es una que podríamos llamar «constante» en la historia de la filosofía—perdurará hasta nuestros días en sus más diversas manifestaciones, sin embargo, la crisis nominalista de escepticismo es causa de una disgregación, en que, por una parte, se separan las ciencias matemáticas y después las físicas y experimentales, y, por otra, la «filosofía», que adquirirá un carácter cada vez más acentuado y típico de «teología» laica, preocupada como tema predominante por lo absoluto y trascendente (Hegel, Krause).

En el siglo XIII, el denso fondo neoplatónico de la filosofía musulmana contribuyó a reforzar los elementos de la misma procedencia que por otros conductos—San Agustín, Boecio, Seudo-Dionisio, Escoto Eriúgena—había ya asimilado la escolástica occidental. El aristotelismo de los filósofos árabes no es puro, sino profundamente mezclado de neoplatonismo. Por otra parte, su aportación en ciencias naturales, matemáticas, astronomía, medicina, contribuyó poderosamente a despertar en Occidente el interés hacia esas ramas de la ciencia y a fomentar el desarrollo de ese aspecto del saber, preparando la autonomía que adquirirán desde el siglo XIV.

Asín Palacios ha puesto de relieve el *salto* que se realiza en el siglo XII y la diferencia que hay entre sus pensadores, como San Anselmo, Abelardo y Pedro Lombardo, y los del siglo XIII, como San Alberto y Santo Tomás. Entre unos y otros se interpone el gran acontecimiento de la penetración de la ciencia musulmana en Occidente, que es a la vez su causa y su explicación.

El hecho es cierto, pero debe matizarse un poco para reducirlo a sus justas proporciones. Antes de su contacto con el pensamiento musulmán, ya en el siglo XII, el pensamiento cristiano presenta un desarrollo muy notable, en el cual entraban numerosos elementos filosóficos cuya procedencia se remontaba a los Santos Padres griegos y latinos, y que se habían ido asimilando al pensamiento cristiano en siglos anteriores. Es innegable el influjo real de la filosofía musulmana en la escolástica. Muchas de sus doctrinas se infiltran en el pensamiento cristiano. Pero, fuera de algunos casos de desviaciones heterodoxas, ningún escolástico se adhirió en bloque ni aceptó sin reservas ninguno de sus sistemas. Más que para incorporar lo que había de peculiar y de original en su pensamiento, se acudía a ellos en su calidad de transmisores, intérpretes o comentaristas de Aristóteles. Por efecto de las versiones, en la primera mitad del siglo XIII predomina el influjo del

avicenismo, y después, en la segunda, el de Averroes, dando origen en los dos casos a desviaciones heterodoxas y provocando una fuerte crisis en París. Pero tanto el uno como el otro acaban por ser eliminados, aunque el segundo perdura todavía un par de siglos, no sin dejar marcada su huella en filosofía y en política (Marsilio de Padua, democracia...).

No obstante, el fondo más puro e influencia más eficaz de la filosofía árabe sobre la alta escolástica, culminante en San Alberto y Santo Tomás, ha de verse en que la filosofía árabe depuró, en fuerza de su profunda fe monoteísta, el neoplatonismo griego con su error de una divinidad emanatista, mediante ulterior desarrollo de la metafísica aristotélica del acto y potencia, esencia y existencia, hasta llegar a la concepción de un Dios transcendente, creador incluso de la materia y radicalmente distinto de sus criaturas, espirituales y corporales.

Así quedaron preparados y dispuestos para su asimilación por Santo Tomás e integración en la filosofía cristiana sobre las últimas verdades en torno a Dios y el mundo. Santo Tomás se inspira directamente en Avicena y los filósofos hispanomusulmanes, de nuevo depurados de los errores averroístas, para construir su metafísica del Dios transcendente, de la participación del ser divino en las criaturas por el acto de creación libre y de la diferencia básica del mundo creado respecto de Dios, ser por esencia, a través de la distinción real de acto y potencia, esencia y existencia, en todas las criaturas.

CAPITULO V

La filosofía judía en España*

En España comienzan a aparecer comunidades judías importantes después de la toma de Jerusalén por Vespasiano (70) y de la expulsión en tiempo de Adriano (135). Los judíos fueron tolerados durante la dominación romana. Después de la invasión de los bárbaros convivieron con los visigodos, aunque al final fueron perseguidos y expulsados. Se les culpó de haber cooperado a la invasión musulmana, viendo en los árabes unos libertadores contra los visigodos. Durante varios siglos disfrutaron de gran tolerancia en la zona musulmana. En el califato cordobés florecieron escuelas en Córdoba, Sevilla, Granada, Lucena, Toledo. El médico Hasdai ben Saprut (915-970), estadista, lingüista y poeta, gozó de gran privanza en la corte de Abderramán III y de Al Hakam II. Por recomendación suya fue nombrado jefe espiritual de la judería cordobesa Mosé ben Hanok, rabí de la escuela de Sura (Babilonia), capturado por unos corsarios musulmanes y rescatado por los judíos de Córdoba, donde fundó una escuela. También protegió mucho a los judíos Samuel ben Nagrela (993-1055), visir del rey Habús de Granada.

Los judíos subsistieron en los reinos de taifas, especialmente en Zaragoza, bajo Mundir I, gran protector de las ciencias y las artes. Pero su suerte cambió por completo después que Yusuf Ibn Tasufin, al frente de la tribu bereber de los almorávides, derrotó a Alfonso VI en Zalaca (1086). Fueron perseguidos y muchos buscaron refugio en los reinos cristianos. Su situación se agravó aún más con la invasión almohade. Abdulmumén, sucesor de Abdallah Ibn-Tumart, se apoderó de Sevilla (1147), Córdoba (1148) y Granada (1154). Su fanatismo obligó a huir a los judíos a Castilla y Aragón, y muchos buscaron refugio en el Languedoc. Muchas comunidades judías se establecieron en Toledo, Barcelona, Pamplona, Tudela, Gerona y en el sur de Francia, Marsella, Narbona, Béziers, Montpellier, etc. No sólo se dedicaron al comercio, sino que se distinguieron en todas las ramas de las ciencias y las artes, especialmente como médicos de los reyes.

* **Bibliografía:** MUNK, SALOMON, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, 461-511) (París 1859). Reproducción anastática (París 1927). Versión francesa del *Fons vitae* p.5-306; GONZALO MAESO, DAVID, *Manual de historia de la literatura hebrea* (Madrid, Gredos, 1960) 774 págs. Cf. «La Ciudad de Dios» 174 (1961) 430; MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Literatura hebraico-española:* Nueva colección Labor (Barcelona 1967); PACIOS LÓPEZ, ANTONIO M., S.C., *La disputa de Tortosa*, 2 vols. (Madrid, CSIC, Instituto Arias Montano, 1957); BENSION, DR. ARIEL, *El Zohar en la España musulmana y cristiana* (Madrid 1934); CANTERA BURGOS, F., *Literatura hebraica*, en *Historia de la literatura universal*, dirigida por C. PÉREZ BUSTAMANTE (Madrid 1946) p.61-124; BAEUMKER, CL., *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae ex arabigo in latinum translatus ab* JOHANNE HISPANO ET DOMINICO GUNDISSALINO. Beiträge I 2-4 (Münster 1892-1895); CASTRO Y FERNÁNDEZ, F. DE, *Ibn Gebirol (Avencebrol), filósofo hebreo español. La fuente de la vida.* Traducción (Madrid 1901) 2 vols.; GUTTMANN, JAC., *Die Philosophie des Salomon Inb Gabirol* (Gottingen 1889); MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Selomo ibn Gabirol como poeta y filósofo* (Madrid-Barcelona 1945); VAJDA, G., *Jüdische Philosophie:* Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 19 (Berna 1950); RAMOS GIL, CARLOS, *Mensaje y sentido de la filosofía judeo-medieval:* RevFilMadrid 11 (1952) 631-657.

Yehudá Ha-Leví: MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Yehuda Ha-Leví como poeta y apologista* (Madrid-Barcelona 1947); VENTURA, M., *Le livre du Kuzari por Juda Hallevi* (Paris 1937); ID., *Le Kalam et le Peripatétisme d'après le Kuzarí* (Paris 1934).

Yosef Ibn Paquda: CHOOUAQUI, A., *Bahya ben Ioseph Ibn Paquda. Introduction aux Devoirs des coeurs* (Paris 1950); TEJADA SPÍNOLA, F. ELÍAS, *Las doctrinas políticas de Bahya ben Yosef Ibn Paquda:* Sefarad 8 (1948) 22-47.

Maimónides: Dux seu doctor dubitantium seu perplexorum (Paris 1520); HAUER LANDAUER, IGNACIO, *Maimónides, un sabio de la Edad Media* (Madrid, C. I. A. P., 1931); MUNK, S., *Le Guide des égarés.* Trad. francesa, 3 vols. (Paris 1836-66); SUÁREZ LORENZO, J., *Guía de descarriados.* Trad. esp. (Madrid, C. I. A. P., s.f.); GAOS, JOSÉ, *Filosofía de Maimónides:* RevOcc (1935). Edición aparte (1940); GASPAR Y REMIRO, MARIANO, *Maimónides* (Córdoba 1935); LLAMAS, J., *Maimónides* (Madrid, Biblioteca de la Cultura Española, 1935); BAMBERGER, F., *Das System des Maimónides, eine Analyse des More Newuchim vom Gottesbegriffe aus* (Berlin 1935); LEVY, L. G., *Maimonide* (Paris 1911, 1932); SÉROUYA, HENRI, *La obra filosófica de Maimónides:* RevFil Madrid (1956) 519-528; SUESSMAN MUNTER, *Rabenu Mosé Ben Maymón, Ketabim Refuiyin* (Jerusalem 1945); *Maimónides y sus escritos médicos.* Cf. «Sefarad» (1946) 449; WIENER (1894); RÖHNER, ANSELM, *Das Schopfuns-problem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.* Beiträge XI 5 (Münster 1913).

En estas circunstancias de inseguridad es precisamente cuando la especulación judía en España llega a su más alto grado de esplendor, y cuando florecen sus pensadores más notables. Con razón afirma Graëtz que las escuelas hispanohebreas «han ejercido en el desarrollo del judaísmo una influencia tan considerable como las de Judea y Babilonia, y las ciudades de España dejaron en medio del pueblo disperso impresiones clásicas, de tal suerte que los nombres de Córdoba, Granada y Toledo evocan en los judíos recuerdos tan poderosos como Nahardea, Sura y aun Tiberíades y Jerusalén».

La influencia cultural, económica y política de los judíos refugiados en las cortes cristianas es muy poderosa durante los siglos XIII y XIV en los reinos de San Fernando, Alfonso el Sabio, Fernando IV y Alfonso XI, así como en el de Jaime I de Aragón. Es muy corriente la convivencia y colaboración científica con los cristianos (escuelas de traductores) y hasta la ocupación de altos puestos de gobierno civiles y eclesiásticos. Pero el antisemitismo, creciente en otros países europeos a partir del siglo XIII, terminó por penetrar en España. Es ya destacado en 1360, en las luchas entre Pedro I de Castilla y Enrique II, y adquiere caracteres trágicos en las matanzas de 1391, que marcan el principio de su decadencia.

Desde mediados del siglo XIII se multiplican las controversias entre cristianos y judíos. En Barcelona, las de Pablo Cristiano y Moisés ben Nahman (1263), de Ramón Martí *(Pugio fidei)* con Selomó ben Adret *(Hidusé Haggadot)* en 1284; de Ishaq Albalag con otros eclesiásticos. En el siglo XIV, Alfonso de Valladolid (1270-1350) disputó con la comunidad judía en 1336, escribiendo el *Mostrador de justicia, Libro de las batallas de Dios,* contra Ishaq Pollegar (que escribió *El sostén de la Religión);* Juan de Valladolid polemizó en Burgos y Avila en 1372 y 1374 con Mosé ha Kohén de Tordesillas, que escribió *Ayuda de la fe.* Pedro de Luna disputó en Pamplona en 1380 con Sem Tob Saprut, que escribió *Piedra de toque.* En el siglo XV arrecian las controversias, principalmente sostenidas por conversos judíos contra sus antiguos hermanos de raza y religión. Pablo de Santa María, obispo de Burgos, escribió *Scrutinium scripturarum,* en que recoge su polémica con Meir Alguades y Yehosua ha Lorquí. Fray Pedro de Barcelona escribió *El puñal de los judíos;* Fray Alonso de la Espina, *Fortalitium fidei;* Pedro de la Caballería, *Zelus Christi;* Fray Alonso de Burgos, *Adversus iudaeos;* Pablo de Heredia, *De mysteriis Fidei, Ensis Pauli.* Por parte de los judíos sostuvieron las controversias Hasdai Crescas, *Refutación de los dogmas cristianos,* contra Pablo de Santa María; Proféit Durán, José ben Sem Tob, Simón Durán y su hijo Selomó Durán. En 1412 se publicó la *Pragmática* de Valladolid. En 1413-14 se celebró la célebre disputa de Tortosa [1]. Poco después se publica la bula de Benedicto XIII (1415) y tienen lugar las revueltas de Toledo (1449, 1467), las de Sevilla 1481, todo lo cual son manifestaciones de un ambiente cada vez más insostenible que culminó en la expulsión de los judíos en 31 de marzo de 1492 [2]. Son las alternativas de una larga convivencia de siglos que, al fin, acabó por romperse por razones más políticas y económicas que religiosas y por las dificultades inevitables originadas por la existencia de un pueblo que, ni por su raza ni por su religión se fundió nunca con el Estado español.

No obstante, el paso de los judíos por España dejó marcada honda huella en muchos aspectos de la cultura. El desarrollo filosófico judío es posterior al musulmán y depende de este en gran medida. Lo mismo que en la filosofía musulmana, no es exacta la división en dos ramas o dos tendencias: neoplatónica y aristotélica. En todos predomina, con mucho, el neoplatonismo; y su aristotelismo, o averroísmo, es muy relativo y reducido a unos cuantos elementos que encuadran en un fondo de esquema neoplatonizante. IBN ALTARÁS († 1095) introdujo en España la tendencia karaíta (literalista, racionalista), pero prevaleció la rabbanita o tradicional, representada por Jehudá ibn Ezra, si bien sus representantes sufren la influencia de los filósofos musulmanes, primeramente de Avicena y después de Averroes. Aunque la consideremos inadecuada, distribuiremos a los pensadores judíos españoles en dos secciones: neoplatonizantes y aristotélicos.

NEOPLATONIZANTES

SELOMO IBN GABIROL (h.1021-1058?).—Es la primera gran figura del pensamiento hebreo en España. Munk lo identificó en 1847 con el Avicebrón, Avencebrol, o Avicembrón de los escolásticos. Nació en Málaga, de una familia oriunda de Córdoba. Emigró a Zaragoza, buscando la protección de Mundir I. Pero éste y su sucesor Yequtiel fueron asesinados (1045), e Ibn Gabirol tuvo que huir. Se refugió en Valencia, donde murió.

Tenía un carácter melancólico *(judenschmerz),* enfermizo,

[1] ANTONIO PACIOS LÓPEZ, M. S. C., *La disputa de Tortosa,* 2 vols. (Madrid, CSIC, Instituto Arias Montano, 1957).

[2] F. CANTERA BURGOS, *Literatura hebraica,* en *Historia de la literatura universal* (Madris 1946) p.114; CARRERAS ARTÁU, *Hist. fil. esp.* I p.42-46.

retraído, irascible y mordaz. Escribió unas veinte obras en árabe. Se conservan su poema *Corona real (Keter malkut)*, *Collar de perlas (Anaq*, gramática hebrea en 400 versos acrósticos), *Libro de la corrección de caracteres*, *Selección de perlas*, antología de máximas de sabiduría griega y árabe. En filosofía, su obra más importante es el *Fons vitae*, en forma de diálogo entre maestro y discípulo. La escribió en árabe *(Yanbu al Hayya)*, y fue traducida al hebreo por Jehuda ibn Tibbon *(Meqqor Hayyim)*, y al latín por Domingo Gundisalvo y Juan Hispano, con el título *Fons vitae* [3].

El pensamiento de Ibn Gabirol se mueve con independencia de la Biblia, desarrollando el consabido esquema neoplatonizante, con tendencias místicas, en que los seres proceden unos de otros por emanaciones escalonadas en nueve grados y se distribuyen en tres grandes zonas: la divina, la celeste y la terrestre.

1.º **Dios.**—Es el Ser supremo, trascendente, inteligente y libre, primer principio de todas las cosas. Su naturaleza es inaccesible a nuestra inteligencia. Todas las cosas están contenidas en la ciencia divina y proceden de la *Voluntad creadora* de Dios, a la que Ibn Gabirol identifica a veces con la Sabiduría o la Palabra divina. Esta voluntad es la *fuente de la vida*. Es infinita en cuanto a su esencia, pero finita en cuanto a su acción. Es como una corriente de agua que nace de la fuente y se difunde por todas partes. La Voluntad tampoco se puede definir. Solamente puede describirse como un poder divino que produce la materia y la forma universales, las liga entre sí y lo penetra todo de arriba abajo, lo mismo que el alma penetra, se difunde en el cuerpo, lo mueve y lo conduce. «Todo lo creado necesita una causa y algún medio entre ellos: la causa es, pues, la esencia primera; lo creado, la materia y la forma; y el intermedio, la Voluntad» («omni creato opus est causa et aliquo medio interese. Causa autem est essentia prima; creatum autem materia et forma; medium autem eorum est voluntas» [4].

2.º **El mundo supraceleste, inteligible.**—De la Voluntad creadora proceden:

a) En primer lugar, la *materia* y la *forma* universales: «In esse non sunt nisi haec tria: materia videlicet et forma, et essentia prima, et voluntas quae est media extremorum». Todas las cosas, excepto Dios, están compuestas de esa materia y forma primordiales. Ibn Gabirol llama a la materia el *trono de Dios*, interpretando en este sentido las teofanías del Antiguo Testamento: «Ideo dicitur materia quasi cathedra unius, et voluntas donatrix formas sedet in ea et quiescit supra eam».

b) En segundo lugar procede la *inteligencia universal*, que también se compone de materia y forma.

c) De la inteligencia procede el *espíritu cósmico* o el *alma universal*, y de ésta, a su vez, la *naturaleza* y las formas de todas las cosas.

d) De la naturaleza procede el *mundo corpóreo*. Las cincuenta y seis sustancias simples del mundo inteligible no sirven de intermedios entre la primera Causa y las sustancias inferiores del mundo corpóreo, sino solamente los rayos, las irradiaciones o virtudes que de ellas emanan, y que traspasan los límites de su propio mundo. Todas las emanaciones dependen unas de otras y están ligadas entre sí y con la primera sustancia de la cual proceden.

A medida que van descendiendo, las sustancias se van solidificando, espesando y corporificando, de suerte que las cosas se distinguen entre sí, no tanto por su materia y su forma cuanto por el grado de alejamiento respecto de la Unidad absoluta, que es la fuente primera de todo ser.

3.º **El mundo sensible.**—El mundo inteligible es el prototipo y modelo ejemplar del mundo sensible. También en éste prosigue el proceso de la emanación. Las formas proceden y están implicadas unas en otras. Los accidentes simples, en las sustancias simples. La cantidad, en las sustancias corpóreas. Las superficies, en los sólidos. Las líneas, en las superficies. Los puntos, en las líneas. Los colores y las figuras, en las superficies. «La cantidad, subsistente en la sustancia, está formada por la conjunción de las unidades multiplicadas, y por eso se ha dicho que la composición del mundo no proviene sino del delineamiento de los números y de las letras en el aire»: «Quantitas subsistens in substantia effecta est ex coniunctione unitatum multiplicatarum; ac per hoc dictum est illud, quod compositio mundi non evenit nisi ex lineamento numeri et litterarum in aëre» [5].

El mundo corpóreo se divide en dos grandes zonas: *a) Celeste*, o supralunar, en que se suceden ordenadamente las esferas celestes; y *b) terrestre*, o infralunar, que es el mundo de los

[3] C. Baeumker, *Avencebrolis «Fons vitae»*, ex arabico in latinum translatus ab I. Hispano et D. Gundissalino (Münster 1892-6); F. de Castro Fernández, *La fuente de la vida*, vers. esp. (Madrid 1901) 2 vols.; Bonilla San Martín, *Historia de la filosofía española* II (Madrid 1919) p.117ss.

[4] Ed. Baeumker, p.10,2-4.

[5] Baeumker, p.63.

elementos y de los seres sujetos al movimiento, a la generación y corrupción. Estos seres están también compuestos de materia común y de formas por las cuales se diferencian. En cada cosa hay muchas formas. La primera es la genérica de *corporeidad*, por la cual pasa la materia de la potencia al acto y recibe la primera determinación. Esta forma es común a todos los cuerpos, y a ella se sobreañaden las formas específicas: *vegetativa*, *sensitiva* y *racional*.

4.º **El hombre.**—Es un microcosmos, imagen del macrocosmos o universo. Consta de cuerpo y alma. El entendimiento es una sustancia simple y sutilísima que se une al cuerpo material por medio del alma y el espíritu. El entendimiento posee toda su ciencia desde el momento de su creación, pero al unirse con cuerpo queda como oscurecida y entenebrecida por la materia[6].

5.º **Misticismo.**—Como en todos los sistemas neoplatónicos, al proceso de emanación corresponde otro inverso de retorno. El hombre debe volver de la multiplicidad de las criaturas a la unidad del Creador. «Para llegar a comprender las sustancias simples es preciso que el hombre se eleve por la fuerza de la meditación a una altura en que quede totalmente desprendido de los lazos corporales y como identificado a las sustancias espirituales. Debe realizar grandes esfuerzos para llegar a este término, que es la felicidad suprema del hombre».

INFLUENCIA.—La influencia de Ibn Gabirol en el pensamiento musulmán fue poco duradera. Sin embargo, es muy notable en la escolástica cristiana. El primero que la sufre es su traductor Domingo Gundisalvo, que la acusa en sus libros *De unitate* y *De processione mundi*. Guillermo de Alvernia, obispo de París († 1249), lo considera cristiano y lo califica de «unicus omnium philosophantium nobilissimus». Es posible que el concepto de la materia universal influyera en el monismo materialista de David de Dinant. Alejandro de Hales lo conoce y lo cita. También lo conocen San Alberto Magno y Santo Tomás, pero no aceptan sus doctrinas ni le muestran mucha simpatía. En cambio, a la escolástica del siglo XIII pasan dos tesis de Ibn Gabirol, aunque tampoco son originales suyas: el hilemorfismo universal y el pluralismo de formas, que constituirán el *famosissimum binarium augustinianum*, uno de los puntos fundamentales de fricción entre la escolástica «agustiniana», que las acepta, y el tomismo, que las rechaza. Más

[6] J. MILLÁS VALLICROSA, *Selomó ibn Gebirol, poeta y filósofo* (Barcelona 1945) p.64; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol* (Göttingen 1889).

tarde, el autor del *De rerum principio* (falsamente atribuido a Escoto) muestra su admiración hacia Ibn Gabirol con estas palabras: «ego autem ad positionem Avicembronis redeo» (VIII 4)[7].

BAHYA BEN JOSEPH IBN PAQUDA (h.1040-1100).—Escribió en árabe una obra moral, *Deberes de los corazones* (trad. hebrea: *Hobot-ha-Lebabot)*, en estilo muy claro y ameno. Viene a ser una especie de *Kempis* judío influido por el misticismo de Algazel[8].—ABRAHAM BAR HIYYA HA NASI (1065-1136), llamado también ABRAHAM IUDAEUS y SAVASORDA (del árabe *sahib al-shortah*, gobernador de la ciudad). Vivió en Barcelona. Fue notable matemático y astrónomo. Escribió un tratado de geografía: *La forma de la Tierra*, y una obra moral: *Meditación del alma (Heg jon ha-Nefesch)*[9].—El cordobés JOSEPH IBN SADDIQ (1080-1149) escribió una *Lógica* y un libro del *Microcosmos (Séfer ha Olam ha Qaton*, 1140), que es un compendio teológico, fundamentalmente neoplatónico, aunque con elementos aristotélicos[10].—ABRAHAM BEN MEIR IBN EZRA (h.1092-1167). Natural de Tudela, donde floreció una aljama famosa. Fue un carácter inquieto y aventurero. Recorrió Africa, Francia, Inglaterra, Italia y Oriente. «Hago cuanto puedo por conseguir algunos bienes, pero los astros me son contrarios. Estoy seguro de que, si me dedicase a vender mortajas, no se moriría nadie, y si vendiese velas, el sol no se pondría nunca». Escribió sobre las materias más variadas: fue astrónomo, astrólogo, exegeta y poeta. Según Cantera, es el «creador de la prosa hebraica científica»[11]. Escribió un comentario al Pentateuco, *Base de respeto y secreto de la ley* (1158). Su doctrina es una mezcla de neopitagorismo, neoplatonismo y aristotelismo, con tendencias simbolistas y alegorizantes. Sobre todo aparece en su *Libro del Nombre (Séfer Haschem)*, donde se detiene prolijamente en analizar en forma cabalística el simbolismo del tetragrama JHVH. Dios es representado por el 1, el cual no es número, pero contiene en sí todos los números. El 10 es también número simbólico, pues representa las nueve esferas y la décima, que es santa. Es también el número de las categorías aristotélicas. Atribuye virtudes ocultas al *cuadrado mágico* o *sello*

[7] J. GUTTMAN, *Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judendum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maimonides)* (Göttingen 1891); ID., *Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum* (1902); M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol:* Beitrage III 3 (Münster 1859); JELLINEK, *Thomas von Aquino in der jüdischen Litteratur* (Leipzig 1853).

[8] J. GUTTMANN, o.c., p.119; A. BONILLA, o.c., II p.215ss; C. RAMOS GIL, *Contribución al escritor hispano-judío Bahya ibn Paquda* (Madrid, CSIC).

[9] J. GUTTMANN, o.c., p.128; A. BONILLA, o.c., II p.412.

[10] J. GUTTMANN, o.c., p.131.

[11] F. CANTERA, *Literatura hebraica*, en *Historia de la lit. universal* p.101.

de Salomón, que resulta de disponer los nueve primeros números de manera que el 5 esté en el centro, y los pares en los cuatro ángulos, dando la suma de 15 en todas las direcciones.

6	7	2
1	5	9
8	3	4

Y como el 15 es el valor numérico de las letras JH, que son la mitad del tetragrama, por eso esa figura tiene virtudes milagrosas [12]. Tiene frases de tendencia panteísta, que influyeron en Spinoza: «Dios es el Uno y el autor de todo, y El es Todo». «Yo no puedo explicarme». «Todo está en el Uno en potencia, y el Uno está en acto en todo» [13].

ABULHASAN JEHUDA HA LEVI (1075-1165).—Natural de Tudela. Se formó en el ambiente cultural del reino de taifas de Zaragoza. Fue médico y poeta. Viajó por Andalucía, pero la invasión almorávide le obligó a refugiarse en Toledo. Más tarde regresó a Andalucía, y residió en Sevilla y Lucena. Movido por su sentimiento sionista, hizo un viaje a El Cairo y de allí a Jerusalén, donde, según una leyenda, un árabe le dio muerte a las puertas de la ciudad. Murió cantando un himno a Sión. «Todo es grande, luminoso, elevado y puro en la vida de este hombre extraordinario» [14].

Fue magnífico poeta religioso. Compuso un *Himno de la creación (Qedusa)*, traducido por Menéndez Pelayo: «¿A quién, Señor, compararé tu alteza, tu nombre y tu grandeza, si no hay poder que a tu poder iguale? ¿Qué imagen buscaré, si toda forma lleva estampado, por divina norma, tu sello soberano? ¿Qué carro ascenderá donde tú moras / sublime más que el alto pensamiento?» [15]

En filosofía, su actitud es semejante a la de Algazel en el islamismo. Contra las tendencias racionalistas del aristotelismo de Ibn Gabirol, ensalza la fe y desconfía de la razón. La fe pura es superior a la razón [16]. Su libro *Kuzarí* es una apología del judaísmo, escrita en árabe, con el título *Libro de argumentación*

12 BONILLA, p.272.
13 S. KARPE, *Étude sur les origines et la nature du Zohar* (Paris 1901) p.202-3; P. SIWEK, o.c., p.1920; BONILLA, o.c., II p.262-274.
14 GRAETZ, *Les juifs d'Espagne* p.212ss. Cf. BONILLA, II p.229.
15 MENÉNDEZ PELAYO, *Odas, epístolas y tragedias* (Madrid ²1906) p.299ss; BONILLA, o.c., II p.237ss.
16 *Kuzarí* IV 4-5.

y demostración de una religión menospreciada. Fue traducido al hebreo en 1167 por Ibn Tibbon, al latín por Juan Buxtorf, en 1660, y al castellano por Jacob Abendana en 1663. Se basa en el episodio de la conversión al judaísmo del rey de los jázaros en el siglo VII. Está escrito en forma de diálogo entre este rey y un doctor judío. Su idea general es que el pueblo judío es el elegido de Dios, y, por lo tanto, las relaciones con él no son solamente morales, sino también materiales y directas. La gloria divina *(Schechinah)* está unida a Israel como el espíritu al cuerpo. Las instituciones mosaicas, los sacrificios y el culto tienden a fomentar la conciencia de esa unión [17].

MAIMONIDES (1135-1204).—Natural de Córdoba. Recibió de su padre su primera educación en matemáticas, astronomía, medicina y filosofía. En 1148 fue conquistada Córdoba por los almohades, y la familia de Maimónides simuló su conversión al mahometismo. Maimónides se defendió diciendo que la aceptación de una religión impuesta por la violencia es nula. Anduvo errante por varias ciudades de Andalucía, y pasó a Fez en 1160. La intransigencia de Abdulmunén, sucesor de Ibn Tummart, el fundador de la secta almohade, le obligó a huir a Egipto en 1165. Se estableció en Alejandría y abrió escuela de filosofía en Fustat, El Cairo, donde escribió en árabe la mayor parte de sus obras. Saladino lo nombró médico de su corte. Fue jefe de las comunidades judías de Egipto. Murió en Alejandría. Su cuerpo fue trasladado a Tiberias, y su tumba se convirtió en centro de peregrinaciones.

Sus obras más importantes para la filosofía son: *Libro de los preceptos*, introducción a la *Repetición de la ley* (1180), obra monumental en que compendia y ordena materiales del *Talmud*. *Compendio de Lógica. Tratado sobre la unidad de Dios. Tratado sobre la felicidad. Carta sobre la apostasía*, o *Ensayo sobre la santificación de Dios* (1160). *Epístola al Sur*, o *Puerta de la Esperanza* (1173). *Guía de perplejos* (1190), compuesta quizá para sostener la fe de los judíos perseguidos por el fanatismo de los almohades y para los que hallaban dificultades en conciliar el judaísmo y la filosofía. Fue traducida al hebreo por Samuel ibn Tibbon (1160-1230) con el título *Moreh Nebukim*, aprobado por el mismo Maimónides. Escribió otras muchas obras de medicina y astronomía. La principal es *Capítulos de Moisés (Firké Mosheh)*, en forma de aforismos de medicina, a imitación de Hipócrates [18].

17 MILLÁS VALLICROSA, J., *Jehudá Ha-Leví como poeta y apologista* (Madrid 1947).
18 J. LLAMAS, *Maimónides* (Madrid, Biblioteca de la Cultura Esp., 1936); I. BAUER, *Maimónides, un sabio de la Edad Media* (Madrid 1931).

Maimónides es ante todo un judío creyente, conforme a la tradición rabbanita. Considera la Biblia como la expresión de la verdad divina. Pero esto no le impide dar amplia acogida a la filosofía. Su fondo consiste en un esquema de tipo neoplatonizante, al estilo de Avicena, en el cual hace entrar elementos aristotélicos a la manera de Averroes, tratando de armonizarlos con la Biblia por medio del método alegórico. Conoció y utilizó los comentarios aristotélicos de Averroes, pero Maimónides tiene más de avicenista y neoplatónico que de averroísta y aristotélico.

En su *Guía de perplejos* expone un sistema filosófico-teológico completo, en estilo conciso, claro y vigoroso. Viene a ser una especie de *Suma* teológica del judaísmo, que ejerció gran influjo en la escolástica medieval. Utiliza la filosofía para explicar el sentido bíblico y recurre ampliamente al método alegórico. Distingue dos sentidos en la Biblia: uno literal y aparente, y otro más profundo, oculto y espiritual. Las contradicciones y dificultades se resuelven cuando se logra penetrar en el segundo. La Sagrada Escritura es un pozo oculto a gran profundidad, y solamente por la interpretación de las alegorías, o de una alegoría por otra, es como se anudan en cierto modo las cuerdas para sacar agua de él. «Sépase que la clave para entender y conocer íntegramente en toda su realidad lo que han dicho los profetas es entender las alegorías y su sentido y saber interpretar sus palabras». En un *midrash* dice: «¿A qué se parecen las palabras de la *Torah* antes que Salomón hubiese aparecido? A un pozo cuyas frescas aguas estaban hondas, de modo que nadie podía beberlas. ¿Y qué hizo entonces un hombre inteligente? Ató unas sogas con otras y unos cordeles con otros y después sacó agua y bebió. Así, de discurso en discurso y de alegoría en alegoría, llegó Salomón a penetrar en el misterio de la *Torah*» [19].

Por ejemplo, en el relato del paraíso, Eva significa la sensibilidad; la serpiente, la imaginación; Adán, la inteligencia. La descendencia de Eva que aplasta la cabeza de la serpiente es el género humano, que triunfa de la imaginación por medio de la razón. Caín es el símbolo de la facultad práctica, aplicada a la agricultura. Abel, el de la reflexión para gobernar individuos o sociedades. Seth es la inteligencia verdadera, que permanece, mientras que las demás facultades perecen o se destruyen. La historia de Job es una parábola para expresar el misterio de la providencia. Satanás significa la privación inherente a la materia, que es causa de todos los males. Los hijos de Dios

[19] *Guía de descarriados.* Trad. Suárez Lorenzo (Madrid, s.f.), intr. p.26.

representan las inteligencias y las esferas celestes. En la teofanía de Ezequiel (1,10), las cuatro bestias representan las esferas celestes, el sol, la luna, los cinco planetas y las estrellas fijas; las cuatro ruedas, los cuatro elementos; las bestias se mueven en la dirección del viento, o sea de la voluntad divina; bestias y ruedas están unidas unas a otras, para indicar que todas las esferas constituyen una sustancia única, representada por el quinto elemento, o el éter [20].

Teología.—Maimónides subraya la absoluta trascendencia de Dios, que está situado en alturas inaccesibles a la inteligencia humana. Es necesario demostrar su existencia: «La ciencia de Dios no se consigue por experiencia directa ni por visión intuitiva, sino sólo por demostración del universo». «Ya te he hecho saber que no existe otra cosa que no sea Dios y el universo. Dios no puede ser demostrado más que por este universo en su conjunto y en sus detalles. Por necesidad, pues, hay que examinar este universo tal cual es y tomar las premisas de las pruebas en su naturaleza visible» [21]. «No hay otro modo de percibir a Dios más que por sus obras; éstas son las que indican su existencia y lo que es necesario creer en ese respecto, quiero decir lo que es necesario afirmar o negar de El» [22]. Para demostrar la existencia de Dios utiliza las pruebas de Aristóteles y Avicena: por la necesidad de un primer motor, por la causalidad, por la distinción entre lo potencial y lo actual, por la elevación de lo contingente a lo necesario. [23].

En cuanto a los atributos divinos adopta un cierto relativismo un poco agnóstico. Rechaza los positivos porque todo atributo sería un accidente y, por lo tanto, implicaría pluralidad. Solamente admite los negativos y los que expresan acción, porque ésta no implica diversidad en el agente

Respecto de los nombres divinos, distingue entre tetragrama (JHVH) y los demás nombres. Solamente el primero expresa la esencia divina: *El que es*, y es el único propio de Dios. Los demás expresan la acción divina, y son equívocos respecto de la esencia de Dios y las criaturas [24].

Maimónides se esfuerza por excluir de su concepto de la esencia divina toda clase de antropomorfismo. Dios es uno, simplicísimo, inteligencia siempre en acto. En El se identi-

[20] *Guía...* 1.2.
[21] *Doctor de perplejos* I p.71. Trad. J. Llamas, p.174.
[22] Ibid., I p.34.174.
[23] Véase exposición de estas pruebas en J. Llamas, o.c., p.175-189; sobre la relación de estas pruebas con Santo Tomás, cf. R. Arnáu, *De quinque viis S. Thomae ad demonstrandam existentiam Dei* (Roma 1932) p.73-83.
[24] Santo Tomás, *De Potentia* q.7 a.2; *Summa Theol.* I q.13 a.2; cf. J. Guttmann, *Das Verhältnis des Thomas von Aquin zum Judentum und zur judischen Litteratur* p.31-92.

fican la esencia y la existencia, mientras que en las criaturas se distinguen. «Se sabe que la existencia es un accidente que sobreviene a lo que existe; por eso es una cosa accesoria a la *quiddidad* de lo que existe. Esto es evidente y necesario en todo aquello cuya existencia tenga una causa, pues su existencia es algo añadido a su *quiddidad*. Pero en cuanto a aquello cuya existencia no tiene causa, que sólo es Dios, el Altísimo —pues eso es lo que se quiere decir al afirmar que Dios es de existencia necesaria—, su existencia es su verdadera esencia, su esencia es su existencia, y no es una esencia a la que le haya acaecido existir de modo que su existencia sea en ella algo accesorio, porque El es siempre de existencia necesaria, la cual no es algo nuevo en El, ni un accidente que le haya sobrevenido. Así, pues, El existe, pero no por la existencia; vive, pero no por la vida; puede, pero no por el poder; sabe, pero no por el saber; antes bien, el Todo se reduce a una sola idea, en la que no hay multiplicidad» [25].

El sentido de esta doctrina de Maimónides es el mismo que en Al Farabí y Avicena. Hay que interpretarlo en función de la contraposición aristotélica entre ser en potencia y ser en acto [26], y de la aviceniana entre ser necesario y ser contingente. En el necesario (Dios), ser y existir es la misma cosa. En el contingente, el existir sobreviene extrínsecamente a su esencia posible.

La creación.—Maimónides defiende la creación del mundo por Dios. Pero limita su providencia al hombre. Unas veces parece admitir la eternidad de la materia prima y otras la rechaza [27]. Dios creó diez inteligencias puras o ángeles *(malach)*, exentas de materia. Nueve de ellas están unidas a otras tantas esferas celestes, compuestas de éter (quinto elemento). Se mueven con movimiento circular uniforme. Tienen conciencia de su misión voluntaria a la ley del universo y tienden a Dios por el deseo. La décima es el entendimiento agente, el cual influye en el paso de la potencia al acto de todos los movimientos del mundo terrestre. Rige las generaciones y corrupciones de los seres sensibles y suministra las formas inteligibles a los entendimientos pasivos de los hombres [28].

La acción de Dios sobre el mundo se transmite a través de la serie escalonada de inteligencias, de las cuales provienen todas las influencias y todos los bienes. El universo tiene figura

25 *Guía*... Trad. Suárez Lorenzo, p.205.
26 *Guía*... I p.59.
27 *Guía*... I p.71.121.
28 *Guía*... I p.68.72.

esférica y constituye un todo orgánico y animado. En la tierra, los cuatro elementos (agua, aire, tierra y fuego) constituyen la materia de todos los cuerpos. Están situados concéntricamente por orden de densidad.

El hombre es un microcosmos, compuesto de materia (cuerpo) y forma (alma). Todos los males provienen de la primera, y todos los bienes de la segunda. El conocimiento de Dios es el objeto más alto que puede proponerse la vida del hombre. Pero Dios en sí mismo es inaccesible directamente al entendimiento humano. El hombre solamente puede unirse al entendimiento agente. Para recibir su acción en el entendimiento posible debe prepararse eliminando los obstáculos de las pasiones, afectos, imaginación, y buscando la soledad para practicar la meditación. De esta manera se dispone, por un esfuerzo de elevación intelectual, para recibir la iluminación del entendimiento agente. A la unión con él se llega, en un grado imperfecto, por la filosofía; en otro grado superior, por el éxtasis, como llegaron Moisés y los profetas; y de modo definitivo después de la muerte, en que la unión con el entendimiento agente constituirá la felicidad perfecta y la inmortalidad del hombre. «La cuarta especie es la verdadera perfección humana. Consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir cosas inteligibles que nos puedan proporcionar ideas sanas sobre las cuestiones metafísicas. En eso está el fin último (del hombre), que suministra al individuo humano una verdadera perfección. Pertenece a él solo; por ella se obtiene la inmortalidad y el hombre es el hombre» [29]. El mismo P. Llamas interpreta la doctrina de Maimónides en el sentido de que le parece que solamente sobrevive de una manera personal el entendimiento *adquirido*, o sea la ciencia de los hombres sabios, mientras que el entendimiento de los hombres vulgares se confundiría después de la muerte en la masa del entendimiento agente universal [30].

Según Munk, «la obra de Maimónides es la última fase del desenvolvimiento de los estudios filosóficos entre los judíos, considerados como sociedad aparte» [31]. Con Maimónides llega la filosofía judía a su grado más alto, del cual ya no hará más que descender, hasta volver a elevarse con Spinoza en el siglo XVIII. La influencia del maimonismo, unida a la del averroísmo, fue muy profunda durante dos siglos, no sólo en la especulación judía, sino también en la cristiana. Se dijo que «desde Moisés hasta Moisés (Maimónides) no ha habido otro Moisés».

29 Cf. J. Llamas, p.3.ª p.245.254.
30 Ibid.
31 *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Paris 1859) p.487.

Pero su racionalismo y su libertad para interpretar alegóricamente la Sagrada Escritura suscitó una violenta polémica entre sus partidarios y otros inclinados a una tendencia más tradicionalista.

* * *

Combatió a Maimónides el médico e historiador toledano ABRAHAM BEN DAVID DE TOLEDO (h.1110-1180), que fue considerado como mártir. Trató de armonizar el pensamiento religioso judío con el aristotelismo. Escribió un *Libro de la tradición (Séfer ha-Qabbalah*, 1160-1), y *La fe sublime (Emurah Ramah*, 1161). MEIR BEN TODROS HALEVI ABULAFIA, de Toledo. En Narbona y Montepllier se entablaron duras controversias entre partidarios y adversarios de Maimónides [32].

Pero de momento prevalecieron los favorables al racionalismo maimonista. Su hijo, ABRAHAM MAIMÓNIDES (1186-1237), escribió un opúsculo en defensa de las doctrinas de su padre. JOSEPH IBN AQNIN, a quien Maimónides dedicó su *Guía de perplejos*, fue fiel discípulo suyo y le acompañó en su viaje a Egipto. Parece que se inclinó al averroísmo. En un comentario al *Cantar de los Cantares* interpretaba alegóricamente a la esposa en el sentido del alma que aspira a unirse al entendimiento agente separado; y el combate entre Jacob y el ángel, como el que se libra entre el alma individual y el entendimiento agente [33].

Siguen la orientación maimonista ABRAHAM BEN SAMUEL HA LEVI HASDAI, de Barcelona (n.1230); ABRAHAM BEN SAMUEL ABULAFIA (h.1240-92, de Zaragoza; SEM TOB BEN JOSEPH FALAQUERA, o PALQUERA (1225-1290), que comentó la *Guía de perplejos* (1280) y popularizó un resumen del *Fons vitae*, de Ibn Gabirol. Sigue una tendencia filosófico-racionalista, de fondo aristotélico. JOSEPH BEN SALOMÓN COHEN, de Toledo; GERSON SALOMÓN, LEVI BEN ABRAHAM BEN HAYYM, de Villafranca (h.1250-1315); MOSÉ BEN JEHUDA NAGARI (h.1300); ISHAQ ALBALAG (h.1250). Este escribió una introducción a la traducción hebrea del *Tahafut*, de Algazel. Combina el maimonismo con el averroísmo, adoptando la teoría de la doble verdad: la filosofía procede por un conocimiento conceptual abstracto, y la teología, por medio de la intuición profética. SAMUEL ZARZA (s.XIV).

En los siglos XIV y XV sigue predominando la tendencia maimonista y averroísta con tendencia creciente al racionalismo. Es figura muy notable el aragonés HASDAI CRESCAS (h.1340-1410), que escribió *Luz del Señor (Or Adonai*, 1410) e influyó en Spinoza. Fue discípulo suyo JOSÉ ALBÓ († 1444), de Daroca, que escribió *Libro de los principios (Séfer Iqqarim)*. SIMEÓN BEN SEMAH DURÁN (1361-1444), filósofo y teólogo, comentarista de Job. Se refugió en Argel. Defendió a Maimónides contra Crescas.

En el siglo XV, ABRAHAM BIVAS o BIVAGO, de Huesca; ISHAQ BEN SÉSET PERFEC; ELÍAS BEN JOSEPH HABILLO, de Monzón, que tradujo al hebreo las *Cuestiones disputadas*, la *Quaestio de anima* y los comentarios a la *Etica a Nicómaco*, de Santo Tomás. PROFEIT DURÁN HA EFODÍ, filólogo. Escribió una obra histórica, *Recuerdo de las persecuciones* (perdida) y dos polémicas: *No seas como tus padres* y *Vergüenza de los cristianos*. ISHAQ BEN MOSE HA LEVI; SAADIA BEN MAIMON IBN DANAN, de Granada; ABRAHAM SALOM; ARUNDI BEN ISHAQ, andaluz. Comentó el libro de Job. SEM TOB BEN SEM TOB (h.1445), de Segovia, cabalista. JOSEPH BEN SEM TOB (h.1448), hijo del

[32] BONILLA SAN MARTÍN, o.c., II p.401.
[33] M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana* II (Madrid 1957) p.208.

anterior, maimonista y averroísta. Trató de conciliar el aristotelismo con la revelación de la Biblia, reduciendo los artículos fundamentales de la fe a estos tres: existencia de Dios, inmortalidad del alma y la revelación. Comentó la *Etica*, de Aristóteles.

CABALISTAS

Como contraste y reacción contra el racionalismo maimonista se desarrolla una tendencia al misticismo y a la cábala, que se difunde principalmente en Gerona: ABENAÇAR; MOSÉ BEN NAHMÁN, o NANMANIDES (Bonastruc de Porta, 1194-1270), comentarista del Pentateuco, murió en Palestina [34]. NISSIM BEN RUBEN; JACOB BEN SÉSET; EZRA BEN SELOMÉ.

En Barcelona: SALOMON BEN ADRET [35]; JENUDÁ BAR BARZILAI (h.1130). Gran exegeta, talmudista y comentarista del *Séfer Yesirá*, en Provenza. Hacia 1200 recibe su redacción definitiva el *Séfer-ha-Bahir*, o *Libro fúlgido*. JOSEPH BEN SALOM ASKHENAZÍ (h. 1320), barcelonés. Mezcla el aristotelismo y la cábala. ISHAQ IBN LATIF (s.XIII) escribió *Puerta del cielo*.

En Aragón: ABRAHAM BEN SAMUEL ABULAFIA (h. 1240-1292), de Zaragoza [36]; BAHYA BEN ASER (1291), de Zaragoza; PABLO DE HEREDIA († 1448), judío converso aragonés. Considera la *Cábala* como la fuente primitiva de la sabiduría, de la cual proceden los principales dogmas del cristianismo. Escribió *De mysteriis fidei* y *Ensis Pauli* [37].

MOSÉ BEN SEM TOB (1250-1305), de León, hizo una compilación del *Zohár* en forma de *midrash* o comentario al Pentateuco, en arameo antiguo.

JOSÉ IBN CHIQUITILLA, o GICATILLA (1248), natural de Peñafiel, fue poeta y cabalista. Sigue la orientación de la escuela alemana de Eleazar de Worms.

TALMUDISTAS

En España abundan también los comentarios jurídicos al *Talmud*. En Barcelona: JEHUDÁ IBN BARZILAI (h. 1130), que fue también gran exegeta y comentarista del *Séfer Yesirá*. SELOMÉ BEN ADRET († 1306), que disputó con Ramón Martí. AHARÓN HA LEVÍ (s.XIV); ISHAQ BEN SÉSET.

En Granada: SAMUEL HA-NAGID o NAGRELLA. Escribió una introducción y comentarios al *Talmud*.

En Lucena: ISHAQ AL-FASÍ († 1103), natural de Constantina (Marruecos). Enseñó en Córdoba y Lucena.

En Toledo: YAQOB BEN ASER († 1340). Escribió *Las cuatro órdenes (Arbaa Turim)*. JOSÉ CARO (1488-1575), toledano. Emigró a Turquía y escribió un tratado monumental titulado *Casa de José (Bet Yosef)*, reelaborado con el título: *Mesa preparada (Sulhán Aruk)* [38].

En Castilla: ISHAQ CAMPANTÓN († 1413); SAMUEL VALENSÍ; YESUAH HA-LEVÍ.

En Portugal: ISHAQ ABRAVANEL (1437-1509), nació en Lisboa. Estuvo en Castilla al servicio de los Reyes Católicos y, por sus méritos, fue exceptuado del decreto de expulsión de 1492. Pero prefirió seguir la suerte de sus hermanos de raza y marchó al destierro, muriendo en Venecia. Comentó

[34] CARRERAS ARTÁU, *Hist. de la fil. esp.* I p.47.
[35] ARTÁU, I p.48.
[36] ARTÁU, I p.48.
[37] Cf. «Sefarad» 26 (1966) 253-72, textos cabalísticos; F. SECRET, *L'ensis Pauli, de Paulus de Heredia*: ibid.
[38] CANTERA, p.112.

casi toda la Biblia. Fue padre de León Hebreo, de quien hablaremos más adelante [39].

Ciencias.—En el siglo XII se distinguieron como astrónomos y matemáticos, en Sevilla: IBN ALBALIA; en Zaragoza: ABÚ-L-FADL; BENJAMÍN DE TUDELA (h. 1165-1173). Este hizo una excursión por Oriente y la describió en su libro *Viajes*. En Salamanca se distinguió como astrónomo e historiador ABRAHAM ZACUT (1440?-1522?). Escribió *Libro de las genealogías (Séfer Yuhasin)* [40].

Judíos conversos notables.—PEDRO ALFONSO (Petrus Alphonsi) nació en Huesca, en 1062. Fue bautizado en 1106. Escribió primero en árabe y luego en latín *Disciplina clericalis* [41], cuyo contenido lo forman treinta y tres cuentos árabes; *Dialogus contra iudaeos* (1106), *De astronomia cum epistola praevia ad philosophos* (1115) [42].

Nos limitamos a enumerar otros judíos conversos más notables que figuran, algunos de modo destacado, en los anales de la historia de España: PABLO DE BURGOS, PABLO DE SANTA MARÍA (Salomón Leví), ALFONSO DE CARTAGENA, PEDRO DE LA CAVALLERIA [43], BAENA, ALFONSO DE LA TORRE, ALFONSO DE ZAMORA, autor de un *Vocabulario;* FRANCISCO LÓPEZ DE VILLALOBOS, ALFONSO DE VALLADOLID (= Abner de Burgos) (s.XIII), escribió *Mostrador de justicia;* ALFONSO DE ALCALÁ; PABLO CORONEL.

CAPITULO VI

Las escuelas de traductores *

El siglo XII significa un súbito y amplísimo enriquecimiento cultural de Occidente debido al gran movimiento de traducciones de obras árabes, judías y griegas que penetran en aluvión a través de los países que estaban en contacto más directo con

39 F. CANTERA BURGOS, *Literatura hebraica*, en *Historia de la literatura universal*, dirigida por C. PÉREZ BUSTAMANTE (Madrid 1946) p.112-114; J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums* (Munich 1933) p.266; A. PACIOS LÓPEZ, *La disputa de Tortosa* I p.130.

40 Cf. CANTERA, p.115-116.

41 PL vol.157.

42 Cf. T. J. CARRERAS ARTÁU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII-XV* I p.16ss.115-16; ID., *Sefardíes*, en *Enciclopedia de la Cultura Española* t.5 (Madrid 1963) p.242-250.

43 CARRERAS ARTÁU, *Historia de la fil. esp.* I p.50.

* **Bibliografía:** BAGUÉ, E., *La alta Edad Media* (Barcelona 1960); CAMELOT, TH., O P., *Théologie monastique et Théologie scolastique:* RevScPhilThéol (1960) 240ss; CRUZ HERNÁNDEZ, MIGUEL, *Filosofía medieval:* RevFil (1951); DEMPF, A., *Etica de la Edad Media* (1958); GONZÁLEZ ESTEFANI, JOSÉ MARÍA, *La Edad Media contada con sencillez*, 2 vols. (Madrid, Escelicer, 1959); GONZÁLEZ, JULIO, *Alfonso IX* (Madrid, CSIC, 1944); MONTERO DÍAZ, SANTIAGO, *Introducción al estudio de la Edad Media universal* (Murcia 1948); ALONSO, MANUEL, S.I., *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano:* Al-Andalus 8 (1943) 155-188; ID., *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 11 (1946) 159-171; ID., *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 12 (1947) 295-338; ID., *Temas filosóficos medievales (Ibn Dawud y Gundisalvo)* (Comillas 1959); BÉDORET, H., S.I., *Les premières traductions tolédanes de philosophie. Oeuvres d'Avicenne:* Rev. Néosc. de Philosophie 41 (1938) 80-97.374-400; BRIKENMAJER, A., *Le role joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote aux XIIe et XIIIe siècles.* Extracto de la «Pologne au VI Congrès International des sciences historiques» (Oslo 1928; Varsovia 1930); BONILLA SAN MARTÍN, ADOLFO, *Historia de la filosofía española* I (Madrid 1908) p.309ss; CHOLLET, *Aristotélisme de la scolastique:* DTC I 1878-1886; DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les latins:* RevScPhilTh 22 (1933) 193-245; ID., *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles:* Bibliothèque thomiste (Paris, J. Vrin, 1934) XX; DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* (Madrid, CSIC, Patronato

la cultura musulmana, como eran España y Sicilia. A los primeros traductores no les preocupa de momento la filosofía. Su propósito se reduce a aprovechar las obras científicas, especialmente de medicina y matemáticas. Por medio de varios centros afluyen, en primer lugar, obras árabes y judías de matemáticas, medicina, astrología, astronomía y hasta magia. Era el momento en que la filosofía musulmana y judía había llegado en España a su grado más alto de esplendor, con Avempace († 1138), Ibn Tufayl († 1195), Averroes († 1198), Maimónides († 1204). La labor de versiones se inicia en el siglo XII, en vida de Averroes, cuando éste no había escrito todavía sus comentarios a Aristóteles, que poco después de su muerte comenzaron a ser traducidos en Toledo por Miguel Escoto (h. 1217-1230) [1].

La España cristiana sufre en los siglos XI y XII dos nuevas y peligrosas oleadas de invasiones musulmanas. Alfonso VI conquistó Toledo en 1085, pero al año siguiente fue derrotado por los almorávides en Zalaca. Un siglo más tarde sobreviene la invasión de los almohades, cuyo fanatismo obligó a buscar refugio en los reinos cristianos a muchos judíos e incluso musulmanes. Con esto Toledo se convierte en un importante centro cultural. El arzobispo don Raymundo de Sauvetât, cisterciense francés (1126-52), fue, sin duda, el primer promotor de

Menéndez y Pelayo, 1959); DUHEM, PIERRE, *Système du monde* III (Paris 1915) p.179ss; GARCÍA FAYOS, JUAN, *El Colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo:* Revista de la Biblioteca y Ayuntamiento de Madrid (abril 1932); GILSON, ÉTIENNE, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant:* ADLHMA 4 (1929) 92-102.142-149; GONZÁLEZ PALENCIA, ANGEL, *Historia de la literatura arábigo-española* (Barcelona, Labor, 1928); ID., *El arzobispo don Raymundo de Toledo* (Barcelona, Labor, Colección «Pro Ecclesia et Patria», 1942); cf. Al-Andalus 1 (1944) 254; GRABMANN, MARTIN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts:* Beiträge XVII 5-6 (Münster 1916); ID., *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* (Roma 1941) p.46; HASKINS, C. H., *Studies in the History of Medieval Science* (Cambridge, USA, 1924). *Translaters from the Arabic in Spain* (Harvard [2]1927) ap.1 p.3-19; JOURDAIN, A., *Recherches historiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote*, por C. JOURDAIN (Paris [2]1843) ap.4 p.449-450; MANDONNET, PIERRE, *Pierre le Vénerable et son activité littéraire contre l'Islam:* RevThom 1 (1893) 328-342; MARQUÉS DE CERRALBO, *Don Rodrigo Jiménez de Rada;* MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO, *Historia de los heterodoxos españoles;* MILLÁS VALLICROSA, JOSÉ MARÍA, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la biblioteca catedral de Toledo* (Madrid 1942); SALMANN, D., O.P., *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote:* ADLHMA 7 (1932) 85-120; SARTON, *Introduction to the History of Science* II (Baltimore 1927-1931) p.2.ª p.834-942; THÉRY, G., O.P., *L'augustinisme médiévale:* Acta Hebdomadae August. Thomisticae (Roma 1931) p.150; ID., *Tolède, Grande Ville de la rennaissance médiévale* (Orán 1944); VERBEKE, GERARD, en RevPhil Louvain (mayo 1949); WULFF, *Histoire de la philosophie médiévale* II (1936) p.25-58.

Liber de causis:

ALONSO, MANUEL, S.I., *El «Liber de causis»:* Al-Andalus 9 (1944) 43-69; ID., *El «Liber de causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas»:* Al-Andalus 9 (1944) 419-440; ID., *Las fuentes literarias del «Liber de causis»:* Al-Andalus 10 (1945) 354-382; BARDENHEWER, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gut bekannt unter dem Name Liber de causis* (Freiburg i. Br., Herder, 1882); BÉDORET, H., S.I., *L'aûteur et le traducteur du «Liber de causis»:* Rev.Phil. Néosc. 41 (1938) 519-533; STEELE, R., nueva edición en *Opera hactenus inedita Rogerii Baconis* fasc.12 (Oxford 1935); SAFREY, H. D., *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio* (Lovaina 1954); VANSTEENKISTE, C., O.P., *Il «Liber de causis» negli scritti di S. Thommaso:* Angelicum (1958) 325-374.

1 R. DE VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les latins:* RevScolPhil. et Théol. 22 (1933) 193-245. El P. G. Théry opina que Miguel Escoto realizó sus primeras traducciones en Toledo.

la empresa de acometer una labor de traducción de obras científicas árabes al latín. Según Renán, «la introducción de los textos árabes en los estudios occidentales divide en dos épocas enteramente distintas la historia científica y filosófica de la Edad Media... El honor de esa tentativa, que tan decisivo influjo había de tener en la suerte de Europa, le corresponde a Raimundo, arzobispo de Toledo y gran canciller de Castilla desde 1130 a 1150»[2]. Esa labor se continúa en los pontificados de su sucesor Juan y de don Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247)[3].

Centro de Toledo.—Se ignora la forma en que funcionaba el centro toledano, pero la variedad de personajes que en él intervienen y la gran cantidad de versiones que llevaron a cabo hace suponer una escuela con alguna organización. Al frente estaba Domingo Gundisalvo, con su colaborador Juan Hispano. A través de las traducciones penetra en Occidente un ingente caudal de obras árabes y griegas: Al Kindi, Al Farabí, Avicena, Algacel, Galeno, Tolomeo, Aristóteles, Temistio, Alejandro de Afrodisias, Ibn Gabirol, Qusta ben Luca, etc.

La fama de Toledo hizo acudir a muchos extranjeros, atraídos, no sólo por el interés de la ciencia, sino algunos para aprender otras materias menos científicas, como la magia y la nigromancia. Helinando reprocha en un sermón a los estudiantes de Toulouse: «Los clérigos acuden a París a estudiar artes liberales; a Orleáns, los autores clásicos; a Bolonia, el derecho; a Salerno, la medicina; a Toledo, la magia, y las buenas costumbres a ninguna parte»: «Ecce quaerunt clerici Parisiis artes liberales, Aurelianis auctores, Bononiae codice, Salerni Pyxides, Toleti daemones, et nusquam mores»[4]. Más tarde situará en Toledo el infante don José Manuel a su don Illán, el cual de nigromancia «sabía más que otro ome que fuese en el mundo estonçe».

A Toledo acudieron italianos, como Gerardo de Cremona, e ingleses, como Daniel de Morlay (h.1157-1199), Alejandro Neckham (1157-1217), Alfredo de Sareshel (h.1200-27), Miguel Scot († 1235), que hizo allí su primera versión de Aristóteles y de Averroes y después prosiguió su labor en Salerno. Con razón ha calificado el P. Théry a Toledo de «grande ville de la renaissance médiévale»[5].

[2] RENÁN, *Averroès et l'averroïsme* (Paris 1861) p.201.

[3] El nivel cultural del clero se eleva a fines del siglo XI con el arzobispo don Bernardo de Toledo, el cual, a su regreso de un viaje a Roma, trajo de Aquitania unos cuantos «viros honestos et litteratos et iuvenes dociles». D. RODRIGO JIMÉNEZ DE RADA, *Chronica de rebus Hispaniae* c.27; A. GONZÁLEZ-PALENCIA, *El arzobispo D. Raimundo de Toledo* (Madrid 1942) p.118ss.

[4] NORDEN, *Die antike Kunstprosa* II p.727.

[5] G. THÉRY, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale* (Oran 1944). Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* (Madrid ²1917) t.3; A. BONILLA, *Historia de la filosofía española* I p.309ss; M. DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale* II (1936) p.25-58; H. BÉDORET, *Les premières traductions tolèdanes de philosophie:* Rev. néosc. de Phil. (1938); *Traductores de Toledo*, en *Encicl. Cultura Española* V (Madrid 1963) p.459-461.

DOMINGO GUNDISALVO († post 1181).—Su apellido aparece con muchas variantes: Gundisalvus, Gundisalvi, Gundissalinus, Gonsalvi, todas ellas calcadas sobre su patronímico Gonzalo o González. De su vida sólo se sabe que fue arcediano de Segovia, dignidad perteneciente a la mitra toledana. Según el P. Alonso, habría tenido por maestros a dos judíos, uno su colaborador Juan Hispano (Ibn Dawud), que sigue una orientación aviceniana, y otro el médico Ibrahim ibn Dawud († h. 1180), que se inclina al aristotelismo y reaccionó fuertemente contra el neoplatonismo de Ibn Gabirol[6].

En cuanto al método y procedimiento de trabajo, el famoso texto de la dedicatoria de la traducción del tratado *De anima*, de Avicena, al arzobispo don Raimundo respondería a una primera etapa, en que Juan Hispano explicaba ese tratado como maestro y Gundisalvo asistía a sus clases como discípulo, antes de haber estudiado árabe[7]. Posteriormente, Gundisalvo llegó a dominar el árabe y tradujo por sí solo varias obras, como la *Metafísica*, de Avicena, aunque en colaboración con Juan Hispano y consultándose mutuamente. Así aparece en la traducción del *Fons vitae*, de Ibn Gabirol:

> «Libro perscripto sit laus et gloria Christo
> Per quem finitur quod ad eius nomen initur.
> Transtulit Hispanus interpres lingua Iohannis
> Hunc ex arabico, non absque iuvante Domingo»[8].

El P. Alonso hace notar que, mientras Juan Hispano sigue la tendencia avicenista y es favorable, o por lo menos estima a Ibn Gabirol *(Fons vitae)*, Gundisalvo reacciona contra éste inclinándose al aristotelismo a la manera de Ibrahim Ibn Dawud[9].

Se le atribuyen las siguientes obras: *De divisione philosophiae*

[6] M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano:* Al-Andalus 8 (1943) 155-188; ID., *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 11 (1946) 159-173; ID., *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus 12 (1947) 296-338.

[7] «Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati. Ioannes Avendehut israelita philosophus gratum debitae servitutis obsequium... Quapropter iussum vestrum, domine, de transferendo Avicennae philosophi libro *De anima* effectui mancipare curavi... Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgariter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit in libro suo *De anima*, et *De sensu et sensato*, et *De intellectu et intellecto*, ab auctore libri scias esse collectum. Unde postquam, Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis» *(De anima*, prólogo dedicatoria).

[8] Ed. CLEMENS BAEUMKER, Beiträge Bd. I, Heft 2-4 (Münster i. W. 1895) p.339.

[9] *Las fuentes literarias de Domingo Gundisalvo:* Al-Andalus (1946) 159-160.

(h.1140?) [10]; *De processione mundi* [11]; *De unitate et uno* [12]; *De immortalitate animae* [13]; El libro *De anima* se atribuye posteriormente a Juan Hispano [14].

Como *traductor*, en colaboración con Juan Hispano, se le deben la versión del *De anima*, de Avicena, el *Fons vitae*, de Ibn Gabirol. Por sí solo tradujo la *Metaphysica Avicennae sive de prima philosophia* [15]. Solo o en colaboración, el *De intellectu*, de Alkindi; el *Liber de scientiis*, de Alfarabí [16]; el *Flos Alfarabii* [17]; el *De scientiis*, compilación a base, principalmente, del texto de Al-Farabí [18]; *De intellectu et intellecto*, de Alfarabí [19]; de Algazel tradujo *Las tendencias, o las opiniones de los filósofos (Maqāsid alfalāsifa)* y *Logica et philosophia Algazelis arabi*, o *Liber philosophiae*.

El método de trabajo en algunas de esas traducciones en colaboración nos lo describe el mismo Juan Hispano en la dedicatoria citada. Consistía en traducir Juan el texto palabra por palabra del árabe al español vulgar, y Gundisalvo lo traducía al latín. Puede juzgarse de los resultados de semejante procedimiento cuando se trataba de obras griegas que previamente habían sufrido una versión del griego al siríaco, y del siríaco al árabe, teniendo que pasar todavía del árabe al español rudimentario del siglo XIII, y de éste al latín. Por caminos tan tortuosos hubo de retornar la cultura griega a Occidente.

La pareja Gundisalvo-Juan Hispano, aparte de su benemérita labor como traductores, se revela cada vez más interesante para la historia de la filosofía por sus obras originales. En realidad es el primer ejemplo de una nueva modalidad que en adelante va a revestir la especulación escolástica. Cronológicamente, Gundisalvo pertenece al siglo XII. Es contemporáneo de Abelardo, San Bernardo, los victorinos y la escuela de Chartres. Pero, por su manera de pensar, pertenece ya a otro horizonte muy distinto. Por Gundisalvo ha pasado una corriente nueva,

10 Edición L. BAUR, Beiträge IV 2-3 p.3-124.134-142 (Münster 1903).

11 Ed. GEORG BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift «Von dem Hervorgange der Welt» («De processione mundi»)*. Beitrage XXIV 3 (Münster 1925) p.1-56 (cf. MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* III. Apénd. X-XXXVII).

12 Ed. P. CORRENS, *Die dem Boethius fälschich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate:* Beiträge I 1 (Münster 1891).

13 G. BÜLOW, *Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele.* Beitrage II 3 (Münster 1897).

14 A. LÖWENTHAL, *Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium.* Königsberger Inaug. Disert. (Berlin 1890); ID., *Pseudo-Aristoteles Uber die Seele. Ein psychologische Schrift des XII Jahr. und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol* (Berlin 1891). Edición parcial de los capítulos 1-7; X. R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles:* Bibl. Thom. 20 (1934) 141-178.

15 Ed. Venecia (1495); edición CLEMENS BAEUMKER. Beiträge (Münster 1895).

16 Edición y traducción de ANGEL GONZÁLEZ PALENCIA (Madrid 1932).

17 Ed. M. CRUZ HERNÁNDEZ: AHDLMA 18 (1951) 303-323.

18 Texto latino establecido por el P. Manuel Alonso, S.I. (Madrid-Granada 1954).

19 Ed. GILSON: ADHLMA 5 (1930).

sufriendo la influencia de las obras árabes que, con sus traducciones, incorporó al mundo latino. Aunque en el aspecto cronológico sea anterior a los maestros de artes y de teología que florecen en París en las primeras décadas del siglo XIII, por su ideología se adelanta a ellos, entrando ya en la nueva orientación que años después seguirá la escolástica. En este sentido ha de considerársele, no sólo como precursor del «agustinismo», como hace notar Gilson, sino de toda la filosofía del siglo XIII [20].

«De divisione philosophiae».—Está inspirado fundamentalmente en el *Catálogo de las ciencias* de Al-Farabí, añadiendo elementos tomados de Avicena, Ammonio, Boecio, San Isidoro y Beda, si bien ordenados con una cierta originalidad. Comienza con una lamentación, comparando el estado de la ciencia en su tiempo respecto de los pasados. «¡Oh feliz aquella edad anterior, que produjo tantos sabios, con los cuales, a manera de estrellas, disipó las tinieblas del mundo; que tantas ciencias inventaron y nos dejaron a nosotros para iluminar la ignorancia de nuestras mentes! En cambio, ahora, unos se preocupan de los cuidados temporales, otros se ocupan en el estudio de la elocuencia, otros arden con la ambición de las dignidades temporales. Por eso casi todos languidecen en el estudio de la sabiduría y, como ciegos, no atienden a la presente luz» [21].

Hay dos clases de ciencia: una *divina*, entregada por Dios a los hombres; y otra *humana*, inventada por el esfuerzo humano. Esta segunda es la filosofía, que define: «Rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta».

La filosofía comprende todo el conjunto de las ciencias humanas. «Nulla est scientia quae philosophiae non sit aliqua pars». Es el arte de las artes y la disciplina de las disciplinas [22]. Su fin es conseguir la perfección del hombre mediante el conocimiento de la verdad y el amor del bien, cosas que solamente se alcanzarán plenamente en la felicidad eterna, a la cual conduce la filosofía.

Los seres.—El ser se divide en *eterno* («quod non coepit esse») y *temporal* («quod coepit esse»). Solamente es eterno Dios, que no tiene principio ni fin y que es el creador de todas las cosas. Todos los demás seres son criaturas de Dios y han co-

20 Ya Cl. Baeumker había puesto de relieve la importancia de Gundisalvo como intermediario entre la filosofía musulmana y la cristiana *(Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schrifsteller* [Fribourg, Suiza 1898] p.39-58). Y E. Gilson lo señalaba como el precursor inmediato y primera fuente de lo que calificó de «augustinisme avicennisant», en cuanto que pone en circulación numerosas tesis avicenianas, aunque dándolas sentido cristiano. Cf. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant:* AHDLMA (1929) 85-91; ID., *Pourquoi S. Thomas a critiqué St. Augustin* p.46-49.

21 BAUR, p.3.

22 Ibid., p.5.7.

menzado a ser. Pero en éstos hay tres diferencias: unos comenzaron a ser antes del tiempo: la «hyle» y los ángeles; otros, con el tiempo: cuerpos celestes y elementos; y otros, finalmente, después del tiempo: todas las demás cosas particulares. Entre éstos, unos dejarán de ser en el tiempo; y otros, como el alma humana, empiezan en el tiempo, pero durarán para siempre.

Hilemorfismo y abstracción.—Los cuerpos se componen de dos principios: materia y forma. La materia es concreta y particular. La forma es universal, común a todos los singulares de la misma especie, y se singulariza por su recepción en una materia determinada y por los accidentes que le sobrevienen («appenditia materiae»). La forma humana es la *humanidad* («humanitas»), en la cual convienen por igual todos los singulares de su especie y que se expresa por la definición. Esta forma se multiplica en individuos por su recepción en la materia y en virtud de los accidentes que acompañan a ésta.

En este concepto hilemórfico se basa su teoría de la abstracción, de carácter netamente platonizante, que toma de Avicena, fundada en un concepto exageradamente realista del universal. Para aprehender la forma universal, solamente hace falta despojarla, por abstracción, de la materia y de los accidentes individuantes. Con ello obtenemos un concepto de la *esencia* de las cosas, que expresamos en la definición, y que es la base para elaborar las tres ramas de la ciencia.

La abstracción no es, pues, más que la aprehensión de la forma de una cosa («abstractio est formae rei qualiscumque apprehensio»). Hay una abstracción perfecta y otra imperfecta. Los sentidos y la imaginación realizan una abstracción imperfecta, porque perciben la forma, pero junto con la materia y los accidentes individuantes. La estimativa realiza una abstracción superior, porque aprehende las intenciones no materiales, que están en sus materias, aunque les acontezca o les sea accidental estar en la materia; pero no es una abstracción perfecta, porque todavía no despoja por completo a la forma de los accidentes de la materia. Solamente el entendimiento realiza una abstracción perfecta, porque es capaz de aprehender la forma despojada por completo de la materia y de los accidentes individuantes.

División de las ciencias.—Esta noción de la materia, de la forma y de la abstracción, basada en un realismo exagerado y en un concepto platonizante de la constitución hilemórfica de los cuerpos, procedente de Avicena, la aplica Gundisalvo a la catalogación de las ciencias. El cuadro gundisaliano del

saber, construido con materiales procedentes de Aristóteles, Alejandro de Afrodisias y, más directamente, de Boecio, Al-Farabí, Avicena, San Isidoro y Beda, tiene por una parte el mérito de ser una manifestación del enriquecimiento experimentado por la filosofía en el siglo XII y una ampliación del horizonte científico. Por primera vez en la Edad Media se rompen los viejos moldes del *trivio* y el *quadrivio*, se supera la división estoico-origeniana en lógica, física y ética, aceptada y transmitida por San Agustín y San Isidoro, y aparecen catalogadas en el plano de las ciencias la física, la psicología, la metafísica, la economía y la política. Pero, al mismo tiempo, al sustituir el viejo esquema estoico, conserva su estructura tripartita y desconoce la amplitud y el verdadero criterio aristotélico, adoptando el basado en el concepto de abstracción de la materia tal como lo encuentra en los árabes y en Boecio. De aquí resulta un esquema del saber muy artificioso, pero, en parte, ajeno al concepto aristotélico de ciencia, que, por desgracia, prevalecerá, con escasas variantes, en toda la escolástica posterior. En conformidad con la división de las *formas* resultan tres grandes géneros de ciencias:

Formas	Separadas de la materia		*Metafísica.*
	No separadas de la materia	abstractas	*Matemáticas.*
		inabstractas	*Física.*

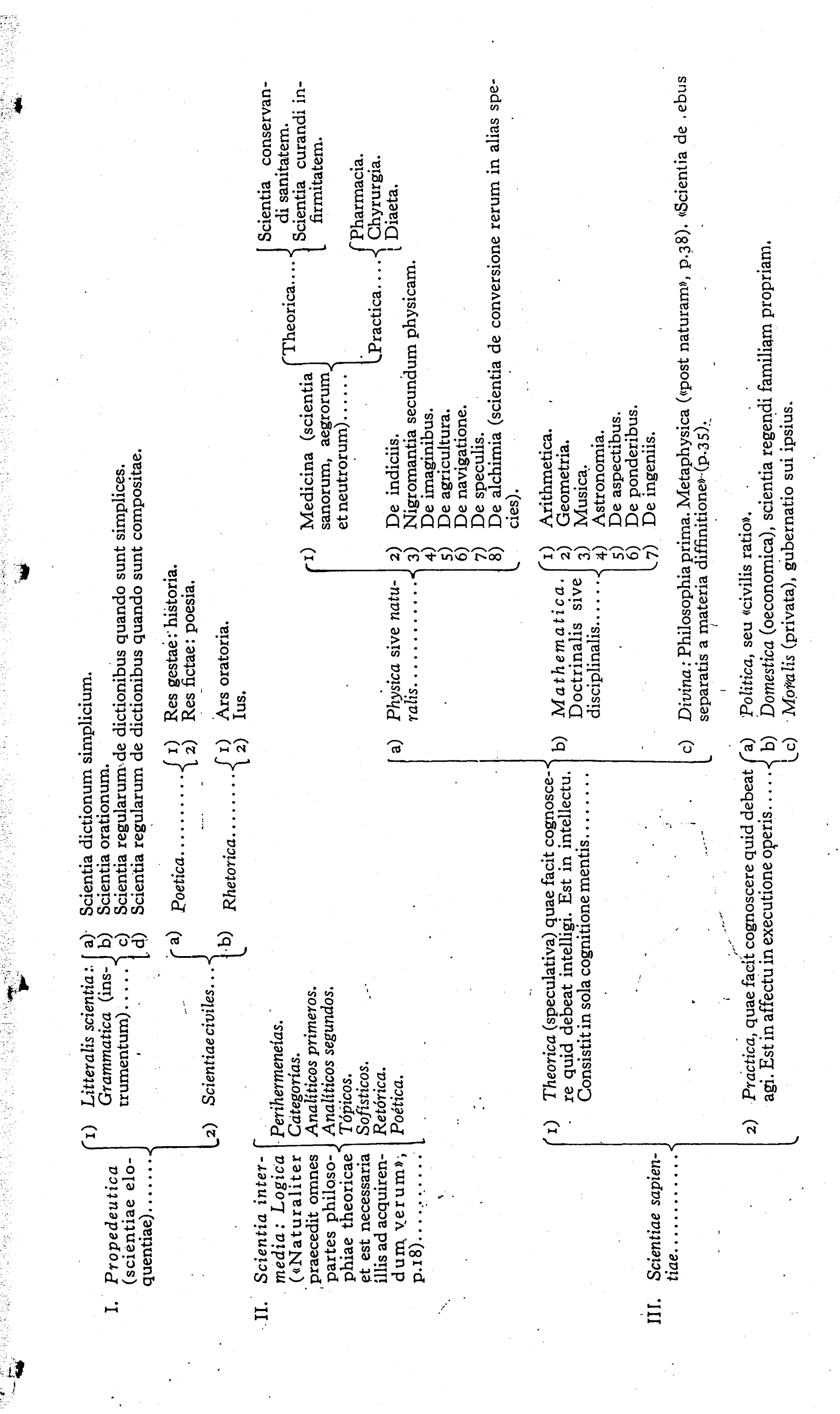
La *física* trata de las formas que no pueden separarse de la materia ni en la realidad ni en la inteligencia: «Speculatio de hiis quae non sunt separata a suis materiis nec in esse nec in intellectu». Es la ciencia inferior.

Las *matemáticas* versan sobre las formas que no pueden separarse de la materia en la realidad, pero que pueden concebirse como separadas por la inteligencia («abstracta»): «speculatio de hiis que sunt separata a materia in intellectu, non in esse» [23].

La *metafísica* se ocupa de las formas que existen separadamente de la materia («separata»), y que, por lo tanto, pueden entenderse sin la materia: «speculatio de hiis quae sunt separata a materia in esse et in intellectu» [24]. Esta es la ciencia suprema, que tiene varios nombres: «scientia divina», «philosophia prima», «causa causarum» y «metaphysica, id est post physicam, quia ipsa est de eo quod est post naturam» [25].

[23] Ibid., p.15.
[24] Ibid., p.14-15.
[25] Ibid., p.38.

Gundisalvo es el vehículo a través del cual vuelve a ponerse en circulación la palabra «metafísica», olvidada en toda la Edad Media anterior, y el que contribuye a consolidar una noción que venía ya embrollada por los árabes, especialmente Al-Farabí y Avicena, incluyendo bajo esa denominación unitaria un conglomerado de elementos pertenecientes en Aristóteles a dos ciencias completamente distintas, que son la filosofía primera y la teología; la primera, amplísima, que se limita a suministrar a todas las demás ciencias un conjunto de nociones universalísimas, abstractísimas y comunes (ser, acto, potencia, esencia, existencia, sustancia, accidente, etc.), y la segunda, que versa sobre un ser particularísimo y concreto, que es Dios. Todo esto reforzado por la rígida disciplina a que queda sometida la clasificación de las ciencias en virtud de la sola noción de los «tres grados de abstracción» de la materia, que sustituye a la flexibilidad de la distinción aristotélica por los objetos formales distintivos de cada una y que permitía una articulación orgánica del saber en una multitud de ramas, cada una con su propia individualidad, sin interferencias de unas en otras y abierta a todas las sucesivas aportaciones y creaciones de nuevas ciencias producidas por el avance de la investigación. El esquema siguiente presenta este cuadro de las ciencias trazado por Gundisalvo:



«De processione mundi».—Este tratado gundisaliano es una de las fuentes fundamentales de una multitud de tesis que se incorporarán en el siglo XIII a la llamada corriente «agustiniana». Está redactado en un estilo sobrio, ceñido, depurado, que nada tiene que envidiar a los buenos tratados de la escolástica posterior. Sus fuentes de inspiración son, ante todo, Boecio, Avicena y el *Fons vitae*, de Ibn Gabirol.

Dios.—Comienza exponiendo varias pruebas para llegar a la demostración de la existencia de Dios y al conocimiento de sus atributos. Su punto de partida es el mundo visible: «Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, a creatura mundi intellecta conspiciuntur» (Rom 1,20). Dios ha dejado marcadas sus huellas en la creación, y por ellas podemos ascender a su conocimiento. En las criaturas se reflejan el poder, la sabiduría y la bondad de Dios.

El hombre tiene varias potencias cognoscitivas que se escalonan por orden ascendente en sentidos, imaginación, razón, entendimiento e inteligencia. Estos son los grados por los cuales tenemos que ascender al conocimiento de las cosas divinas, relacionados con los tres grados ascendentes de abstracción de la materia. Los sentidos aprehenden las formas sensibles juntamente en la materia presente; la imaginación, las formas sensibles en la materia ausente; mientras que la razón aprehende las formas sensibles sin la materia; el entendimiento, las formas inteligibles solamente, y la inteligencia, una forma simple por completo [26].

En las cosas hay composición, disposición y causa, y ésta última es primaria, secundaria, terciaria, etc. La razón llega hasta la *composición;* el entendimiento, a la *disposición;* y la inteligencia, a la *causa.* Así quedan marcados los tres grados del saber y el procedimiento correspondiente a cada uno: en las cosas naturales hay que proceder *rationaliter;* en las matemáticas, *disciplinaliter;* y en las teológicas, *intelligentialiter.*

Gundisalvo acumula múltiples pruebas para demostrar la existencia de Dios, iniciando el procedimiento de las «vías» ascendentes, que culminará en Santo Tomás:

a) *Por la composición de los seres físicos:* Los seres del mundo están compuestos de materia y forma, que tienen propiedades distintas y opuestas. Por lo tanto, reclaman un componedor («compositorem»), el cual es Dios. b) *Todo lo que ha comenzado a ser tiene un principio.* El mundo ha comenzado a ser, pasando de la posibilidad y de la potencia al acto. Luego

[26] Ibid., p.2-3.

tiene un principio y una causa, que es Dios. c) *El mundo ha pasado de la potencia al acto.* Este paso es un movimiento. Pero todo lo que se mueve es movido por otro. Luego el mundo no ha comenzado a ser por sí mismo, sino por otra cosa, que le ha dado el ser, y que es Dios. d) *Por la contingencia de los seres.* e) *Por la causalidad.* f) Termina con la prueba aviceniana, *por la contraposición entre ser posible y necesario* [27].

Por consiguiente, existe un ser necesario, causa primera de todas las cosas, el cual tiene los siguientes caracteres: 1) Carece de causa, antes bien, es la primera causa y el primer principio de todos los seres y de todas las cosas. 2) Unidad. 3) Inmovilidad. «Concluimos, pues, que existe algo que es el primer principio, que no se mueve de ninguna manera, y esto es lo que llamamos Dios» [28].

La creación.—Debajo de la primera causa, una y única, eterna e inmóvil, pero que mueve todas las cosas, se escalonan las causas secundarias: los espíritus celestes, el alma, la naturaleza, etc., las cuales son efectos de la primera. Todas las cosas llegan a ser de alguna de estas tres maneras: por *creación,* por *composición* o por *generación* [29].

La primera causa origina dos movimientos: uno de creación, que es exclusivo suyo, y otro de composición. Las causas secundarias solamente producen movimientos de composición y generación. La creación saca las cosas de la nada. La composición y la generación actúan sobre realidades ya existentes. Objeto de la creación son los dos principios primarios de todos los seres: la materia y la forma universales, que son el primer binario, que procede directamente de Dios por creación. Todas las demás cosas proceden de la primera composición de materia y forma, y después, a partir de la naturaleza, por generación [30].

Hilemorfismo universal.—Gundisalvo toma de Ibn Gabirol el concepto de la composición universal de todas las cosas de materia y forma. La exposición que hace de la teoría hilemórfica—de marcado sentido platónico—es una de las más completas de toda la Edad Media. De ella proceden muchas fórmulas adoptadas posteriormente por algunas ramas de la escolástica, cuyo sentido solamente es comprensible encuadrándolas dentro del concepto del hilemorfismo universal, pero no del aristotelismo.

[27] Ibid., p.4-7.
[28] Ibid., p.18.
[29] Ibid., p.19-20.
[30] Ibid., p.20.

Gundisalvo, como Ibn Gabirol, no acierta a hallar otro principio de distinción entre Dios y las criaturas que introducir el dualismo primordial de materia y forma entre todos los seres resultantes de su composición. Dios es simple y uno. Pero la primera creación que procede de El debe ser compuesta y doble, y ésta es la materia y la forma. De esta manera, a la unidad, simplicidad y necesidad de Dios se contrapone el dualismo, la composición y la contingencia de todos los demás seres, que estarán compuestos de materia y forma.

Por esta razón Dios debió crear, no uno, sino dos principios. Pero no dos materias, ni dos formas, sino una materia y una forma. Porque la materia requiere un principio activo que la determine y le dé el ser; y, a su vez, la forma requiere un sujeto de sustentación. El ser creado debía ser finito, y nada se limita sino por la forma. «Nihil autem finitur, nisi per formam». Todo cuerpo, pues, consta de materia y forma, que tienen propiedades opuestas: una sustenta, y otra es sustentada; una recibe, y otra es recibida; una forma, y otra es formada.

Tres son los principios de toda generación: la causa eficiente *(a quo)*, la materia *(in quo)* y la forma *(ex quo)*. Ni la materia puede existir sin la forma, ni la forma sin la materia [31].

El ser, pues, se dice de dos maneras: ser *en potencia*, que es lo propio tanto de la materia como de la forma aisladamente consideradas; y ser *en acto*, que es lo que corresponde a la materia y la forma unidas. Ni la materia ni la forma pueden existir por separado. Lo que existe es la *materia formada*: «Esse enim... nihil aliud est, quam existentia formae in materia. Ergo neutrum sine alio habet esse» [32].

El rigor de la argumentación lleva a Gundisalvo a no admitir formas separadas. Todo ser, fuera de Dios, está compuesto de materia y forma. Por esto no puede haber formas separadas ni inmateriales, pues la forma sólo puede existir en la materia [33].

Materia y forma son los dos primeros principios en la composición de los seres, y los dos últimos en su resolución. Tanto la materia como la forma, antes de unirse, tienen ser en potencia, es decir, aquel que existe en la sabiduría del Creador. Gundisalvo distingue entre «*esse materiale*, quod est esse in potentia», y «*esse formale*, quod est esse in actu» [34]. Tanto la materia como la forma tienen el *esse materiale*, cada uno

[31] Ibid., p.27.
[32] Ibid., p.23-24.
[33] Ibid., p.31.
[34] Ibid., p.28.

por separado en la mente divina. Pero solamente tienen el *esse formale* o el ser en acto cuando se unen. Por lo tanto, el «esse» formal no le compete a ninguna de las dos por separado, sino al compuesto de ambas. Pero, a pesar de la dualidad de principios, los seres compuestos de materia y forma son unos, porque la unidad proviene del ser o del acto de existir. Ni la materia ni la forma tienen por separado el *esse formale*, pero de su composición resulta el primer ser en acto y, por lo tanto, la unidad. Repite incesantemente el principio de Boecio: «omne esse ex forma est», pero a la vez indica que la sustancialidad no es ni de la materia ni de la forma por separado, sino del compuesto resultante de la «compositio» entre las dos [35].

La cuestión de la creación de la materia y la forma la resuelve aplicando la distinción entre «esse materiale» y «esse formale». En cuanto al «esse materiale», que consiste solamente en ser pura potencia, ni la materia ni la forma comenzaron a ser ni fueron creadas. Ambas son eternas, en cuanto que existen desde toda la eternidad en la sabiduría del Creador. En cambio, en cuanto al «esse formale», o sea al ser en acto, ambas fueron creadas por Dios a la vez. Forma y materia son dos cosas distintas y opuestas, que no se unen por sí solas, sino que requieren una causa de su unión, la cual no puede ser otra que Dios. Y así, en realidad, unirlas fue crearlas de la nada: «sibi coniungi fuit eas de nihilo creari» [36]. La materia y la forma no proceden de Dios por generación, sino por creación de la nada, «ex nihilo sui». Porque la materia viene al ser de «non-esse materiae», y la forma «de non esse formae». La privación es igual al no-ser. Es decir, que tanto la una como la otra vienen de la nada. Y así la materia y la forma proceden por creación, mientras que todas las demás cosas vienen al ser por la unión entre ellas o por generación [37].

Ejemplarismo.—Este concepto gundisaliano de la forma implica una noción ejemplarista de la creación. La forma, antes de unirse a la materia, existe en potencia en la mente o en la sabiduría divina. De esta sabiduría procede para unirse o imprimirse en la materia, en la cual queda sellada o grabada como en un espejo la imagen procedente de Dios. Y no sólo la imagen unitaria de Dios, sino también la de la Santísima Trinidad: «ut etiam in primis suis operibus signaculum trinitatis inveniatur» [38].

[35] Ibid., p.28-31.
[36] Ibid., p.34.
[37] Ibid., p.36.
[38] Ibid., p.48.

También de Ibn Gabirol toma Gundisalvo el concepto de la luz como primera forma de las cosas, que pasará a Guillermo de Alvernia, Roberto Grosseteste, el *Liber de intelligentiis* y San Buenaventura [39].

A la escolástica «agustiniana» pasará también otro concepto gundisaliano, que es lo que se llamará la *forma de corporeidad*, o forma cadavérica. La primera forma que se unió a la materia fue la de sustancialidad, la cual «materiam fecit esse substantiam». La sustancialidad y la unidad le sobrevienen a la materia a la vez, porque es imposible «ser sustancia y no ser uno». Por esto la sustancialidad y la unidad preceden a todas las demás formas y a todas las determinaciones de la sustancia. Así, la primera división de las sustancias compuestas de materia y forma es en *incorpóreas y corpóreas*.

Hay formas *espirituales*, *corporales* y *medias*. Las primeras solamente se hallan en los espíritus; las segundas, en los cuerpos; las terceras son la *sustancialidad* y la *unidad*, que son las condiciones para que las demás formas, espirituales o corpóreas, puedan recibirse en un sujeto. De la primera unión («copulatio») de la materia y la forma primordiales solamente resultaron tres géneros de cosas: *a)* las criaturas invisibles; *b)* los cuerpos celestes; *c)* los cuatro elementos, todos los cuales son perpetuos, y lo mismo que la creación de la materia y la forma, su conjunción no se realizó en lugar ni tiempo, porque son obra de la primera causa, que no obra en el tiempo. Así, pues, la composición de donde resultaron esos tres géneros de cosas, no se realizó en el tiempo, sino a la vez y antes del tiempo: «qui vivit in aeternum creavit omnia simul» (Eclo 16,1) [40].

La luz a que alude Moisés (Gén 1,1-4) significa las naturalezas angélicas. La creación y composición de la materia, la forma y los tres primeros géneros de cosas es obra de Dios, que es la primera causa. La generación, la mezcla («commixtio») y la conversión, de donde resultan todos los demás seres del universo, no es obra de Dios, sino de las causas secundarias. Las almas son creadas por ministerio de los ángeles, a los cuales corresponde también mover los cielos. Del movimiento de éstos resultan las mutaciones que se producen en la región inferior, mezclándose unos elementos con otros, dando así origen a los distintos cuerpos conforme a sus distintas cualidades. Pero todas estas mutaciones se hacen por intermedio de la naturaleza, a la cual corresponde utilizar los movimientos de los cuerpos superiores para regir el mundo inferior [41].

[39] Ibid., p.39-40.
[40] Ibid., p.49-50.

Las causas secundarias son tres, y a cada una le corresponde un modo distinto de ejercer su operación. El primer mundo, que está más allá del firmamento, es incorpóreo, insensible e incorruptible. El segundo, que comprende desde el firmamento hasta la luna, es corpóreo, sensible e incorruptible. El tercero, que está debajo de la luna, es corpóreo, sensible y corruptible. Cada causa secundaria obra en su mundo respectivo y recibe a su vez el impulso del superior.

Del mundo superior se dice que *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jn 1,9). A ese mundo ascendemos por la contemplación, y recibimos su iluminación por el conocimiento de la verdad y por el amor de la virtud.

La *procesión* de los seres sigue un orden descendente. Dios, primera causa y unidad simplicísima, crea inmediatamente el primer *binario*, que es la materia y la forma, las cuales son dos unidades simples. De la unión de la materia y la forma resulta un *ternario*, que es la *inteligencia*, los cuerpos celestes y los cuatro elementos. De éstos resulta un *cuaternario*, que comprende todas las cosas generadas y corruptibles, compuestas de los cuatro elementos. La inteligencia crea las almas que mueven los cielos. Del movimiento de los cielos se sigue el movimiento de los elementos. Del movimiento de éstos proviene su mezcla. Y de esta mezcla, por medio de la generación y la corrupción, proceden todas las cosas elementadas («elementata») del mundo inferior. «De esta manera, pues, se hace la progresión de la nada a las cosas simples; de las simples a las compuestas, y de las compuestas a las generadas» [42].

Hay, pues, cuatro clases de sustancias, que responden a la distinta disposición de las mismas. La primera es la *inteligencia*, que se asemeja a la unidad, porque solamente aprehende el ser de la cosa. La segunda es el *alma racional*, que se asemeja al dos, porque se mueve de las proposiciones a la conclusión, del medio a los extremos. El *alma sensitiva* se asemeja al tres, porque sólo aprehende los cuerpos, que tienen tres dimensiones, y los percibe mediante el color, la figura y el movimiento. Por último, la *naturaleza* se asemeja al cuatro, «porque obra con cuatro virtudes en las cuatro cosas, y en todo aquello que consta de cuatro». «De esta manera se realizó la procesión y la constitución de todo el mundo, de la nada al ser posible,

[41] Ibid., p.51-52.
[42] Ibid., p.54-55.

del ser posible al ser en acto, y del ser en acto al ser corpóreo e incorpóreo; todo esto a la vez, y no sucesivamente»[43].

En medio de una disposición tan artificiosa es fácil apreciar el gran avance que significa Gundisalvo tanto en su temática como en la precisión de su nomenclatura, y la gran cantidad de temas que suministra a la escolástica del siglo XIII, así como también la fuente de no pocas desviaciones de tipo neoplatonizante, ajenas al genuino pensamiento de Aristóteles, que se incorporarán al pensamiento medieval.

JUAN HISPANO († 1166).—Colaborador de Gundisalvo, fue un personaje un poco misterioso, pero cuya figura adquiere cada vez mayor relieve. Es el llamado *Joannes Hispaniensis o Toletanus*, judío, que, al convertirse, adoptó el nombre de Juan. Sería el mismo que Juan ibn Dāwūd, Avendeuch, Avendehut, Avendauth, Aben Daud, Abendeut, Abendar, Selomon ibn Dawud. El P. Théry lo desdobla en dos personajes: uno sería el judío converso colaborador de Gundisalvo que habría sido el autor del *Liber de causis;* y otro Juan, arzobispo de Toledo, a quien San Alberto Magno atribuye el tratado *De anima:* «ad primum proveditur ex rationibus quas ponit Joannes Archiepiscopus in libro suo *De anima*[44]. Este habría sido también el autor del *Liber de causis primis et secundis.* El P. Manuel Alonso considera a ambos como una sola persona, maestro y colaborador de Gundisalvo, que habría llegado a ser un obispo de Segovia (1149) y después de Toledo (1151-1166). Además de sus traducciones árabo-latinas, habría escrito el *Tractatus de anima* (atribuido a Gundisalvo), el *Liber de causis* y el *Liber de causis primis et secundis,* así como una física, una lógica y una metafísica. Para aumentar aún más su importancia y su carácter misteriosos, sería nada menos que el famoso *Mauritius Hispanus* de las prohibiciones parisienses de 1210 y 1215[45].

El libro «De anima».—Es una compilación de doctrinas psicológicas, basada en Boecio y en textos árabes, en su mayoría de Qusta ben Luca y, sobre todo, de Avicena. Su composición responde a los años 1126-1150. Como hemos indicado, San Alberto Magno lo atribuye a Juan, arzobispo de Toledo. Su originalidad es escasa. Su mismo autor declara: «quidquid apud philosophos de anima rationaliter dictum inveni, simul in unum colligere curavi». Pero formula varias tesis importantes, que serán recogidas por la escolástica del siglo XIII.

[43] Ibid., p.54.

[44] *Summa Theol.* p.2.ª tract.12 q.73 n.1; cf. ALONSO: Al-Andalus (1943) 173.

[45] M. ALONSO, *Las fuentes literarias del «Liber de causis»:* Al-Andalus 10 (1945) fasc. 2, 380-392; ID., *Notas sobre los traductores toledanos D. Gundisalvo y Juan Hispano:* Al-Andalus 8 (1943) 155-188.

El alma es una sustancia espiritual racional («restat igitur ut sit substantia quae est spiritus rationalis»). La demostración de su espiritualidad y su distinción respecto del cuerpo está basada en la hipótesis del «hombre volante» de Avicena, así como las pruebas de la inmortalidad y las relaciones entre el alma y el cuerpo. De él toma también la división del entendimiento en *intellectus facilis, adeptus* et *in habitu*[46]. Pero, aunque, en frase de Gilson, el autor del *De anima* sigue a Avicena «hasta el último límite de lo posible», sin embargo, somete a una profunda transformación su teoría del entendimiento separado, retornando a un concepto procedente de Alejandro de Afrodisias y San Agustín, y completando la psicología de Avicena con rasgos de la mística agustiniana.

Esta innovación aparece a propósito de la teoría de la ciencia. Toda acción proviene de la forma. Hay formas *sensibles* e *inteligibles.* La ciencia consiste en la aprehensión de una forma, y esto puede realizarse por los sentidos, por la imaginación o por entendimiento. Hay, pues, dos clases de ciencia: una *sensible* y otra *inteligible.* La primera proviene de las formas de las cosas, las cuales, actuando sobre los sentidos, producen el conocimiento sensitivo, de suerte que la forma propia del objeto viene a hacerse también la forma propia de la facultad sensitiva: «scientia... sensibilis est mutatio formae sensatae cum sentiente». Pero solamente llega a haber ciencia cuando esas impresiones sensibles son conservadas por la imaginación, la cual es capaz de reproducirlas en ausencia de los objetos que las causaron. Así, pues, la ciencia sensible («scientia sensibilis») será la aprehensión de la forma por la imaginación. (También Kant hablará de una ciencia sensitiva—estética—; de formas y de materia, pero dándoles un «giro copernicano» y poniendo las «formas» en el sujeto, previas a la recepción de los datos de la experiencia sensible.)

Hay otra clase superior de ciencia, que es la aprehensión de la forma por el entendimiento («scientia intelligibilis»). También esta ciencia se refiere a las formas de las cosas sensibles que se unen al entendimiento. Pero esta unión no puede ser inmediata, porque se trata de dos naturalezas distintas. Así, pues, las formas de las cosas sensibles son captadas por el entendimiento, pero no directamente, sino por medio del espíritu («spiritus»), que viene a ser una sustancia intermedia

[46] Cf. E. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant:* AHDLMA 4 (1929) 82 nt.3.

entre el alma y las cosas sensibles. De esta manera trata de salvar la distancia entre la materia grosera y el alma espiritual.

Así, pues, la ciencia, tanto la sensible como la inteligible, procede de la aprehensión de las formas de las cosas sensibles conocidas por la imaginación o por el entendimiento («scientia intelligibilis est coniunctio formae intelligentis cum forma intellecta»). Después de la muerte, la ciencia sensible desaparece, pero permanece la inteligible en el alma.

Por encima de las cosas corpóreas, sensibles, visibles y mudables, que, como Boecio, califica de «quae non vere sunt», existen otras realidades espirituales, invisibles, inmutables («quae vere sunt»), las cuales son puramente inteligibles. Pero éstas caen fuera del entendimiento («intellectus») y solamente pueden ser percibidas por otra facultad superior, que es la *inteligencia* («intelligentia»). Esos objetos son el alma misma, los «inteligibles» y Dios. Son los objetos que Avicena atribuye a la «metafísica» y que, según el autor del *De anima*, trascienden la ciencia y entran en el campo de otro modo superior de conocer, que es la *sabiduría* («sapientia»). Citando a Boecio, aclara: «Sicut autem per intellectum scientia, sic per intelligentiam adquiritur sapientia, quae secundum Boethium admodum paucorum hominum est et solius Dei». Con esto tenemos:

Scientia: «Comprehensio formae rerum sensibilium (quae non vere sunt)»	*a)* Ab imaginatione: *scientia sensibilis.* *b)* Ab intellectu: *scientia intelligibilis.*
Sapientia: «Comprehensio ab intelligentia (quae vere sunt)»	*a)* Ipsius animae. *b)* Rerum intelligibilium. *c)* Dei.

La iluminación divina.—A diferencia de los conocimientos sensibles, imaginativo e intelectivo, el último conocimiento por la inteligencia no necesita de ningún intermedio, porque esas realidades espirituales pertenecen al orden de nuestra alma y su modo de ser es el mismo de su naturaleza. Aunque en sí mismas solamente podrán conocerse de una manera perfecta y permanente después de la muerte, en esta vida puede llegarse a su conocimiento («sapientia») mediante una iluminación especial de Dios. Pero aun así, solamente se logra un conocimiento rápido y fugaz («raptim»), «qua ea sola et rara hora et parva mora Deus utique sentitur».

En la descripción de este conocimiento superior, trascendente a la ciencia, a la imaginación y al entendimiento, el autor

del *De anima* se separa de su modelo aviceniano, sustituyendo el entendimiento agente separado por Dios. También aquí se trata de una iluminación en la cual el entendimiento pasivo del hombre es actuado por una luz distinta y superior: «Sicut enim sine luce exteriori non fit visio, sic sine luce intelligentiae agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio». Así, pues, Dios es la luz por excelencia y la fuente suprema de toda inteligibilidad: «Domine, in lumine tuo videbimus lumen» (Sal 35,10). «Así como no vemos este sol visible sino mediante el intermedio de su propia luz, así tampoco contemplaremos con la inteligencia el mismo sol de justicia y padre de las luces si primero no hemos sido irradiados por su misma luz».

Es decir, que el grado supremo de conocimiento viene a consistir en una especie de iluminación mística, en que el alma abandona todas sus operaciones para mantenerse en una actitud puramente pasiva, sometida a la acción iluminadora de Dios, a la manera de un espejo que refleja los rayos del sol. Dios es, pues, la luz suprema, que, a manera de un sol, ilumina la inteligencia, o la facultad superior del hombre, dándole un conocimiento superior a los sentidos y al entendimiento [47].

No hace falta más que leer algunos textos del tratado *De anima* para apreciar en ellos una clara anticipación de la «teoría de la iluminación divina», que jugará un papel tan importante en la corriente «agustiniana» del siglo XIII, así como en la mística del siglo XIV.

El «Liber de causis».—Del centro toledano procede el famoso *Liber de causis*, que tanta importancia tuvo en el desarrollo del pensamiento escolástico en las primeras décadas del siglo XIII. Consiste en un extracto, a veces literal, de la *Elementatio theologica* de Proclo, presentando un sistema netamente neoplatónico, aunque corregido en sentido cristiano para evitar la emanación, sustituyéndola por la creación. Aparece también con las denominaciones *Aphorismi de essentia summae Bonitatis, Liber Aristotelis de expositione (essentia) bonitatis purae, Liber bonitatis purae, De causis causarum, De esse, De intelligentiis*. Fue traducido del árabe en Toledo por Gerardo de Cremona (h.1187), con el título *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. Las primeras citas entre los escolásticos medievales aparecen en Alano de Lille [48]. Poco más tarde lo mencionan Alfredo de Sareshel, Rolando de Cremona [49] y Alejandro de Hales, el cual lo cita ya con el nombre de *Liber de causis*. Lo

47 R. DE VAUX, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles*: Bibl. Thom. 20 (1934) 141-178. Edición parcial de los c.1-7. Textos citados en p.153.171.
48 ALANUS DE INSULIS, *Contra haereticos* I p.30-31: PL 210,332,334.
49 Cf. E. FILTHAUT, *Roland von Cremona, O.P.* (1936) p.79-80.

comentaron San Alberto Magno y Santo Tomás, siendo éste el primero en señalar su carácter seudoepigráfico [50].

La cuestión acerca de su autor sigue siendo muy debatida. San Alberto lo atribuye a un judío llamado David, que habría recopilado un conjunto de elementos de Aristóteles, Avicena, Algazel y Al-Farabí [51]. Basado en este testimonio y en algunos «explicit» de copistas, Salomón Munk lo atribuye también al judío David, deduciendo de aquí que no había sido conocido por los musulmanes ni por Ibn Gabirol [52]. Su editor Bardenhewer lo considera obra de un autor musulmán del siglo IX-X, que lo habría compuesto en árabe (hacia 850) calcándolo sobre la *Elementatio theologica* de Proclo. Kaufmann y J. Guttmann rechazaron la tesis de Bardenhewer, volviendo a la atribución al judío David, el cual sería el *Avendauth* colaborador de Gundisalvo en la escuela toledana. Fr. Pelster considera como dos obras distintas el *Liber de causis* y el *Liber de essentia purae bonitatis*. El primero (perdido) sería de *Avendeuth*, y el segundo, de Proclo o de Al-Farabí, o al menos comentado por éste y traducido al latín por Avendeuth. H. Bédoret sostiene la identificación de ambos libros, cuyo autor sería Al-Farabí y su traductor Gerardo de Cremona (h.1167-1187). Recientemente ha renovado la cuestión el P. Manuel Alonso, alegando serias razones en pro de su atribución a Juan Hispano (David, Ibn Dawud, Avendeut), el cual sería también el autor del *Liber de causis primis et secundis* [53].

El Bien.—La cumbre de todas las cosas y la causa primera supraesencial, superior al ser, es la bondad pura, cuya realidad es inefable.

El ser-inteligencia.—Del bien proceden por creación todos los seres del universo, los cuales se escalonan en grados de perfección. La primera realidad creada es el *ser*, el cual, aunque es uno, se multiplica y diversifica en otros muchos seres [54]. Este primer ser creado es la *primera inteligencia*, de la cual se derivan todas las inteligencias particulares, las cuales participan del ser y de la luz de la primera causa. Son múltiples y distintas, pero mantienen una íntima unidad entre sí y con la primera inteligencia [55]. Las inteligencias se influyen ordenadamente entre sí, comunicando las superiores a las inferiores su iluminación y las bondades que reciben de la primera causa, ayudándolas a elevarse hasta ella. Las inteligencias se entienden a sí mismas, porque en ellas es una misma cosa el inteligente y el objeto entendido. Toda inteligencia sabe lo que hay sobre ella y debajo de ella, pero con una diferencia: lo que está debajo de ellas, en cuanto que depende de su causalidad; y lo que está sobre ellas, en cuanto que de allí recibe la comunicación de la bondad.

El alma.—El tercer grado de la emanación es el *alma universal*, de la cual proceden todas las almas. Está situada en el límite entre el mundo de las inteligencias y el mundo corpóreo. El ser de las almas es también uno y simple, y no hay diferencia entre ellas [56]. Están situadas entre las inteligencias, inmóviles, y las cosas corpóreas, móviles [57].

La naturaleza.—Las almas se comunican a la materia y constituyen la naturaleza [58]. Así, pues, todos los seres que proceden de la primera causa pueden considerarse como *inteligencias*, en cuanto que participan del mundo inteligible, y como *almas*, en cuanto que expresan la operación divina. Pero en todo, y por lo tanto, está presente la primera causa, la cual es *una en todo*, y de la cual participan y a la que están unidas todas las cosas [59].

* * *

Del centro toledano, y quizá del mismo autor que el anterior, procede también otro libro titulado *Liber de causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*, muy influido por Avicena, y que parece una continuación del *Liber de causis*.

Un canónigo toledano llamado MARCOS (vivía en 1198) tradujo el *Corán* y varias obras de Galeno de la versión árabe de Hunayn ben Ishaq: *De tactu pulsus, De utilitate pulsus, De motu membrorum* («musculorum»), *De motibus liquidis*, y la *Isagoge ad Tegni Galeni*, de Hunayn ben Ishaq [60].

En Toledo trabajaron también los extranjeros MIGUEL SCOT († h.1235), primer traductor de Averroes, y el italiano GERARDO DE CREMONA (1114-1187), que vino a España hacia 1167 en busca del *Almagesto* de Tolomeo, y se quedó en Toledo hasta su muerte. En la biografía que sus discípulos

50 S. THOMAS, *Super Librum Causarum* lect.1: «Et in graeco quidem invenitur, scilicet, traditur liber Procli Platonici, continens 209 propositiones, qui intitulatur *Elevatio Theologica*. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum esse praedicto libro Procli excerptus; praesertim quia omnia quae in hoc libro inveniuntur, multo plenius et diffusius continentur in illo».

51 S. ALBERTUS, *De causis et processu universitatis* II trat.1 c.1.

52 S. MUNK, *Mélanges de philos. juive et arabe*, 2.ª ed. (Paris) p.259.

53 M. ALONSO, *El «Liber de Causis»* Al-Andalus 9 (1944) 43-69; ID., *El Liber de causis primis et secundis:* Al-Andalus 9 (1944) 419-440; ID., *Las fuentes literarias del «Liber de causis»:* Al-Andalus 10 (1945) 345-382. Cf. BÉDORET, *L'auteur et le traducteur du «Liber de causis»:* Rev. néosc. Phil. 41 (1938) 521-533; H. D. SAFFREY, *S. Thomae de Aquino Super «Librum de Causis» expositio* (Louvain 1954).

54 *De causis*. Ed. BARDENHEWER, p.166-167.

55 *De causis* § 7 p.170.

56 *De causis* § 4 p.167.

57 *De causis* § 12-13 p.175-6.

58 *De causis* § 13 p.176.

59 *De causis* § 23 p.184.

60 A. BONILLA, I p.376; P. MANUEL, *La première traduction latine du Coran:* Terre d'Islam (Lyon 1945).

añadieron a su versión del *Tegni* de Galeno figuran setenta obras, que pueden referirse, o bien a las versiones que hizo, o bien a los libros que figuraban en su biblioteca al morir. En la lista de Sarton se le atribuyen ochenta y siete versiones [61].

Otros centros españoles.—En la *región del Ebro* (Pamplona?, Tarazona?) trabajaron ROBERTO DE KÉTÈNE, o de Retines, y HERMANN EL DÁLMATA, que tradujeron el *Corán* del árabe al latín a petición de Pedro el Venerable, abad de Cluny, versión que fue revisada por Pedro de Poitiers [62].

En *Burgos*, JUAN GUNDISALVO, junto con el judío Salomón, tradujeron, por orden del obispo don Gonsalvo, *Avicennae de actionibus et passionibus, Avicennae de generatione et corruptione, Avicennae de meteorologicis, Avicennae liber de caelo et mundo, Avicennae sufficientia physicorum* [63].

En *Barcelona*, un judío español llamado ABRAHAM tradujo una obra de astrología de Ali ben Achamet Embrani: *Liber de electionibus horarum laudabilium* (h.1134).

En *Tarragona*, HUGO DE SANTALLA (h.1119-1151) hizo numerosas traducciones: *Centiloquium*, de Tolomeo (apócrifo), que dedica al arzobispo de Tarragona [64]. *De geometria mobilis quantitatis et azig. Liber Aristotelis de Indorum voluminibus universalium quaestionum tam generalium quam circularium summam continens. Liber Mesehallae de nativitatibus. Liber Alkindi de pluviis, imbribus, et ventis et de mutatione aeris. Tractatus de spatula. Liber Abdalabeni Zolemani de spatula. Ars geomantiae. Liber geometriae novae. Tabula smaragdina.*

El astrólogo andaluz JUAN DE SEVILLA ('Hispalensis', Juan de Luna, h.1140), con anterioridad a Juan Hispano, hizo una multitud de versiones de obras árabes científicas. *De ratione inquirendi et modo seu liber astronomiae. Isagoge vel epitome totius astrologiae. De iudiciis astrologicis. Liber nativitatum. Sententiae de diversis libris excerptae. De astrolabio. De constructione astrolabii. Tractatus pluviarum et aeris mutationis. Liber Algorismi de practica aritmeticae. Mesehallae de rebus eclipsium. Mesehallae de mensura astrolabii. Mesehallae tractatus de cogitatione vel de intentione. Mesehallae libellus intentionum. Mesehallae de volutionibus annorum mundi. Mesehallae de receptione planetarum seu de interrogationibus. Alfragani liber in scientia astrorum et radicibus motuum caelestium. Albohali de iudiciis nativitatum. Albumasar de magnis coniunctionibus et annorum revolutionibus. Albumasar Isagoge maior in scientia iudiciorum astrorum sive introductorium maius. Ptolomei Centiloquium seu liber fructuum arboris. Centiloquium seu liber Albateni de consuetudinibus in iudiciis astrorum. Liber Thesbith ben Corath de imaginibus astronomicis. Liber introductorius Abdilaziz Alcabitii. De usu astrolabii Maslama. Liber de motu octavae sphaerae. Zabel de electionibus* [65].

Efectos de las traducciones.—*Ampliación del horizonte cultural.*—Basta un ligero vistazo al material científico que aportan al Occidente las traducciones de obras griegas, árabes y judías para apreciar el enriquecimiento que significan, comparado con la exigua biblioteca de que disponían los siglos

[61] G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, 3 vols. (Baltimore 1927-1931).
[62] A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la literatura arábigo-española* (Barcelona 1928) p.143-157.
[63] M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum medii oevi hispanorum* (Madrid 1959).
[64] CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* I p.75; GONZÁLEZ PALENCIA, o.c., p.158.
[65] M. ALONSO: Al-Andalus 18 (1953) 17-49; DÍAZ Y DÍAZ, o.c.; LYNN THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science* II (Nueva York 1929); sobre Juan Hispalense, p.78; *Juan de Luna*, en *Enciclopedia Cultura Esp.* IV (1963) p.137.

anteriores. Es un acontecimiento de importancia capital para el desarrollo del pensamiento europeo, cuyos horizontes se ensanchan súbitamente de manera hasta entonces desconocida. Dice el P. Mandonnet que la rápida difusión de los tratados aristotélicos recién adquiridos es el comienzo de una «fermentación de pensamiento», la cual irá creciendo a lo largo de todo el siglo XIII [66].

Hasta mediados del siglo XII, Aristóteles solamente era conocido por algunos tratados lógicos—*Logica vetus* y *Logica nova*—, pero ahora penetra con todo el variado conjunto de su enciclopedia: física, biología, psicología, zoología, ética, política, la cual, a pesar de sus imperfecciones en cada rama concreta, reveló a los medievales algo mucho más importante de lo que en aquellos tratados creyeron encontrar. Más que una física, una biología, una psicología, en sentido estricto, que no existen en Aristóteles, lo que hallaron fue un sentido nuevo en la investigación de la naturaleza, un espíritu de confianza en las fuerzas de la razón, una tendencia a lo concreto que suplanta el idealismo de tipo platonizante, un interés directo por las realidades, prescindiendo de las «moralidades» que trataban de hallar los «lapidarios» y «bestiarios» bizantinos.

A la recuperación de la enciclopedia aristotélica se suma el ingente caudal de obras científicas griegas (Galeno, Hipócrates, Euclides, Ptolomeo, Nicolás de Damasco, etc.) y árabes (Avicena, Averroes, Al-Razi, Al-Bitrogi, Al-Jwarizmi...) que irrumpen en el campo dominado secularmente por el pensamiento cristiano, y cuyo impacto fue muy profundo a pesar de la diferencia de religión y de la hostilidad hacia el Islam en un tiempo en que todavía no habían terminado las cruzadas. Quizá los primeros traductores no vieron en los autores musulmanes más que unos simples vehículos de transmisión de la ciencia griega, sin reparar demasiado en sus aportaciones originales ni tampoco en lo que sus interpretaciones y comentarios se apartaban del genuino pensamiento aristotélico. Lo cierto es que primero Avicena y después Averroes, en la segunda mitad del siglo XIII, marcan una huella profunda en la orientación del pensamiento escolástico cristiano. Tampoco debe olvidarse el refuerzo que recibe el neoplatonismo, siempre vigente en la Edad Media, con las aportaciones de comentaristas y de tratados como la *Teología de Aristóteles* y el *Liber de causis*.

Creación de la teología escolástica.—Hoy nos resulta difícil comprender tanto el entusiasmo de los escolásticos del siglo XIII

[66] MANDONNET, *Siger de Brabant* p.13-15.

ante las nuevas adquisiciones científicas como el apasionamiento de los humanistas del siglo XV, que saltaban de gozo ante el hallazgo de algún códice de la antigüedad clásica. Lo cierto es que, a partir de este tiempo, el estudio adquiere un sentido nuevo. Ya no será la *lectio divina*, ordenada a la santificación del alma alternando con el oficio divino y el trabajo manual. El estudio y la enseñanza de la teología adquieren un sentido científico, técnico y profesional. El lenguaje de la escuela prescinde de lirismos y de retóricas y se afina como un instrumento de expresión estrictamente científico. La enseñanza de la teología no la imparten los obispos ni los sacerdotes en cuanto tales, dotados de carácter jerárquico, sino profesores, «doctores» o «maestros», con grados académicos, y que explican con su propia autoridad. Ya no se trata de la simple instrucción pastoral desde el púlpito, sino de la exposición científica desde una cátedra, lo cual lleva consigo métodos y exigencias nuevos que no pueden menos de influir en su carácter y desarrollo. En esa enseñanza tienen amplia cabida otras «autoridades» distintas de las tradicionales. No sólo en la facultad de artes, sino en la de teología, es donde primeramente comienzan a sonar los nombres de autores griegos, árabes y judíos, muchas de cuyas doctrinas suscitan partidarios entusiastas. Por ejemplo, en la rama más tradicional, que es la que a sí misma se denominó «agustiniana», penetran y se defienden como tesis fundamentales el hilemorfismo universal, la pluralidad de formas, la luz como forma primaria, el acto imperfecto de la materia prima («esse materiale»), la forma primaria de la «sustancialidad», que después se denominará de «corporeidad» o forma cadavérica, la acción de Dios a través de las causas segundas, la iluminación de Dios sobre las inteligencias, el ejemplarismo divino, los vestigios e imágenes divinas impresas en las criaturas, etc. Son tesis que hemos visto en Gundisalvo y Juan Hispano, y si bien no son originales suyas, de ellos pasan a Guillermo de Alvernia, y se difunden ampliamente en los medios escolásticos «agustinianos» del siglo XIII.

Por fortuna, aquel aluvión científico que irrumpía de pronto en la Europa cristiana del siglo XII no la sorprendía desprevenida. La labor realizada en las escuelas después del renacimiento carolingio, y sobre todo el desarrollo de la teología a lo largo de este mismo siglo, habían dotado al pensamiento cristiano de un recio temple que le permitió resistir eficazmente la primera impresión y después asimilar e incorporar aquella riqueza de nuevos elementos. Pero no sin que surgieran contradicciones y serios conflictos que llenan toda la segunda mitad del siglo XIII, y cuyas derivaciones se extenderán a muchos siglos más tarde. El «nacimiento del espíritu laico», de que habla G. de Lagarde, puede situarse en este acontecimiento de la recuperación de la filosofía griega en el siglo XII a través de las escuelas españolas de traductores.

Las prohibiciones de Aristóteles.—Ante los primeros resultados que la introducción de las doctrinas griegas, musulmanas y judías habían comenzado a dar en las facultades de artes y teología de las primeras e incipientes universidades, la Iglesia se vio obligada a adoptar una medida previsora de prudencia, dictando una serie reiterada de prohibiciones. El mismo hecho y la fecha de las primeras prohibiciones son indicio claro de la rápida difusión de los nuevos elementos.

En el sínodo de la provincia eclesiástica de Sens, reunido en París en 1210, fueron condenadas las herejías panteístas de Amalrico de Benes y David de Dinant, y se añade: «Nec libri Aristotelis *de naturali philosophia*, nec *commenta* legantur Parisiis publice vel secreto»[67]. La misma prohibición, más ampliada, se renueva en 1215, en la aprobación de los estatutos de la Universidad de París por el legado pontificio Roberto de Courçon. Acerca de la facultad de artes prescribe: «Non legantur libri Aristotelis de *metaphysica* et de *naturali philosophia*, nec *summae* de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici haeretici, aut *Mauritii hyspani*»[68]. Las prohibiciones se renuevan, con escasas variantes, en varias ocasiones, hasta culminar en la magna condenación antiaverroísta de 1277, que es la fecha que marca el punto culminante de los debates y controversias, con un resultado negativo.

Solamente nos interesa en este momento fijarnos en las dos primeras. Sabido es que la expresión *non legantur* no prohibía su *lectura* en particular, sino su enseñanza en lecciones públicas o privadas. Los *commenta* de 1210 y las *summae* de 1215 no pueden referirse a compendios hechos por escolásticos, que todavía no existían, sino a resúmenes o comentarios traducidos del árabe, y que pueden ser los de Alejandro de Afrodisias, Temistio, Al-Farabí o Avicena. La condenación del personaje designado como «Mauritius hyspanus» ha intrigado la curiosidad de los eruditos, sin que hasta ahora se haya llegado a una identificación satisfactoria. Renán, Bardenhewer, De Vaux y Mandonnet lo identifican con Averroes. Según Mandonnet, «Mauri-

67 H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis* I p.70 n.11; M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX:* Miscellanea Historiae Pontificiae V (Roma 1941).

68 DENIFLE, *Chart.* I p.78-79. Facsímil del documento en ST. D'IRSAY, *Histoire des Universités* I pl.3.

tius» sería una corrupción de «maurus», y como Averroes era el *moro español* más conocido, a él se podría aplicar lo de «mauritius hyspanus». No parece probable, pues las primeras traducciones de Miguel Escoto en Toledo son de 1217-1227. Es decir, que el averroísmo no aparece, por lo menos, hasta después de 1230, y en realidad no adquiere importancia hasta mediados del siglo. Menéndez Pelayo opina que puede tratarse del mismo Gundisalvo. Amato Masnovo se inclina a pensar en Avicena, pero éste ni era «maurus» ni era «hispano». Otros piensan en Mauricio Bourdin, arzobispo de Braga, que fue el antipapa Gregorio VIII. Asín Palacios opina que se refiere a un moro español desconocido. El padre M. Alonso ha sostenido la hipótesis de que pudiera tratarse de Juan Hispano. Grabmann hace suya la prudente conclusión de M. Bouyges: «Mientras esperamos, persuadámonos de que el *Mauritius hyspanus* a que se refiere el decreto de Roberto de Courçon de 1215 no es todavía para nosotros más que *Mauritius hyspanus*.

Dado el importantísimo caudal con que el siglo XIII se enriquece por obra de las traducciones, todo parecía hacer esperar que los frutos inmediatos de este resurgimiento se hubieran recogido en España. Por desgracia no fue así. Se seguirá traduciendo, pero el siglo XIII, tan glorioso en París, apenas significa nada en España, a no ser como un lejano y pálido reflejo del gran apogeo parisiense en todas las ramas de la escolástica, que en gran parte fue posible gracias a la labor de los traductores españoles.

CAPITULO VII

La filosofía cristiana de los siglos XIII-XV

En el siglo XIII, una vez superado el peligro de las últimas oleadas de los almorávides y almohades, los reinos cristianos se consolidan firmemente y la reconquista avanza acercándose a su fin. Esto permite a prelados, como don Rodrigo Jiménez de Rada, y a reyes, como Alfonso VIII de León, Alfonso IX de Castilla, San Fernando y Alfonso X, preocuparse de organizar los estudios y desarrollar la cultura, rodeándose de valiosos colaboradores. Aparecen las primeras universidades; primero Palencia, en el reino de León, y después Salamanca, en el de Castilla.

La convivencia en la España reconquistada de cristianos, musulmanes y judíos da a este resurgimiento un carácter peculiar, en que entra una curiosa mezcla de culturas. Pero se da

un hecho extraño y lamentable. La valiosísima aportación que significó la labor de los traductores del siglo XII, y que tuvo tan profundas repercusiones en la orientación y desarrollo de la escolástica en París y Oxford, apenas revela su huella en la España del siglo XIII. Todo sucede como si no hubieran existido siquiera las escuelas de traductores ni hubiesen enriquecido de manera tan importante el acervo cultural de Occidente. Ni Algazel, ni Avicena, ni Averroes, ni Ibn Gabirol, ni Maimónides, ni Aristóteles, ni menos aún las obras originales de Gundisalvo y Juan Hispano, tienen eco apreciable en la literatura española de los siglos XIII y XIV. Al mismo tiempo que las obras traducidas ejercían una influencia de efectos profundísimos en la escolástica de otros países, en la España reconquistada del siglo XIII, por una parte, prevalece un retorno a la cultura visigoda o isidoriana con Fernando III, y después el influjo de otras corrientes orientales, de fábulas, apólogos o cuentecillos de fondo didáctico-moral, pero sin remontarse a nada que signifique altas especulaciones filosóficas.

Se abandona el universalismo del latín y se multiplican las traducciones en castellano vulgar. Todo ello da lugar a una literatura de recio sabor local que busca su vehículo de expresión en una lengua vernácula balbuciente y no cuajada todavía para instrumento de grandes construcciones sistemáticas. No hallamos nada que pueda parangonarse con lo que, a base de los mismos elementos suministrados por las traducciones toledanas, realizará por ese tiempo la escolástica en Francia y otros países, ni figuras que de lejos se puedan comparar con un San Alberto, un San Buenaventura ni un Santo Tomás.

Nos faltó una tradición escolar como la que tenían las escuelas parisienses, cuya universidad venía precedida por las escuelas del siglo XII. Las universidades recién fundadas de Palencia y Salamanca no fueron centros capaces de absorber, asimilar, ni menos aún de hacer fructificar, el enriquecimiento filosófico aportado por las traducciones toledanas. El vuelo que había alzado la filosofía con Gundisalvo y Juan Hispano pierde rápidamente altura y en su lugar encontraremos una copiosa serie de traducciones de fábulas y apólogos orientales. El escaso fondo filosófico que vamos a hallar en las producciones de este siglo consistirá en reflejos de las artes liberales de San Isidoro, en un retorno al derecho visigodo, a algunos ecos del romano y canónico a través de influjos boloñeses y a algunos materiales aristotélicos que penetran en las *Partidas* del rey Sabio por el vehículo de los tratados *De regimine principum*.

Universidades *.—PALENCIA.—Es la más antigua de las universidades españolas. En ella hay que distinguir dos etapas: la primera, entre 1180-1208, como estudio catedralicio, bajo el pontificado del obispo don Arderico, y la segunda como universidad, desde el de don Tello Téllez de Meneses, después de 1208 hasta mediados o fines del siglo XIII.

El concilio III de Letrán (1179), al que asistió don Arderico, ordenó fundar escuelas gratuitas en las catedrales para que en ellas recibieran instrucción los clérigos pobres. Arderico tomó en serio la recomendación conciliar, pues cuando Santo Domingo de Guzmán fue a estudiar a Palencia (hacia 1185), ya existía allí un estudio floreciente. La escuela palentina adquirió categoría universitaria bajo el pontificado de don Tello (1208), el cual consiguió su reconocimiento del rey don Alfonso VIII de Castilla. Como éste muere en 1214, la fecha podría fijarse entre 1210 ó 1212. Así lo atestigua el Tudense: «Eo tempore rex Adefonsus evocavit magistros theologicos et aliarum artium liberalium, et Palentiae scholas constituit, procurante reverendissimo et nobilissimo viro Tellione eiusdem civitatis episcopo». Testimonio que confirma don Rodrigo Jiménez de Rada: «Sapientes a Galiis et Italia convocavit, ut sapientiae disciplina a regno suo nunquam abesset, et magistros omnium facultatum Palentiae congregavit, quibus et magna stipendia est largitus, ut omni studium cupienti quasi manna aliquando in os influeret sapientia cuiuslibet facultatis» [1]. Por desgracia, la muerte de don Alfonso vino a cortar en flor el desarrollo del centro palentino. Sus donaciones tentaron la codicia del conde Alvaro Núñez de Lara, regente durante la minoría de don Enrique, y en 1217 quedó interrumpido el incipiente centro universitario. De ello se hace eco una inscripción que figura en el claustro de la universidad salmantina: «Alfonsus VIII Castellae Rex Palentiae Universitatem erexit, cuius aemulatione Alfonsus IX Legionis Rex Salmanticae ibidem Academiam constituit; illa defecit deficientibus stipendiis, haec vero in dies floruit favente principe Alfonso Rege X». No obstante, don Tello no cejó en sus propósitos, y consiguió en 1220 que el rey don Fernando volviera a restablecer la universidad palentina. Así, pues, aunque pertenecientes a reinos diversos (Castilla y León), las universidades de Palencia y Salamanca siguieron coexistiendo por algún tiempo, aun después de la fusión de ambos reinos. Así lo atestigua don Rodrigo en 1243: «Et licet hoc fuit studium interruptum, tamen per Dei gratiam adhuc durat». Más tarde decayó definitivamente con las luchas entre Alfonso X y Sancho IV.

A instancias de don Tello, Honorio III tomó bajo su protección la naciente universidad palentina. En 18 de marzo de 1221 le escribe: «Cum igitur, sicut ex parte tua fuit expositum coram nobis, ad dandam salutis scientiam plebi tuae, ac aquas sapientiae salutaris quibuslibet dividendas, in civitate tua scholas theologiae, sacrorum canonum et aliarum facultatum provide ordinaris. Nos, in hoc discretionis tuae studium non immerito commendantes, tuis precibus inclinati, scholas ipsas necnon personas magistrorum et scholarium sub beati Petri et nostrae protectione suscipimus» [2]. Según este texto, Palencia habría debido ser una de las universidades completas, con facultades de teología, derecho canónico y artes. No obstante, parece que todo se redujo a cuatro cátedras con otros tantos profesores: un teólogo, un decretista, un lógico y un «auctorista».

Pero entre estas alternativas de la nueva fundación había sucedido un acontecimiento que iba a influir decisivamente en la desaparición de la universidad palentina. Bien fuese por propia iniciativa o por imitar el ejemplo del vecino reino de Castilla, Alfonso IX de León fundó hacia 1218 la universidad de Salamanca, cuyo origen es muy semejante.

SALAMANCA.—La recomendación hecha por el concilio III de Letrán (1179) se refleja en la fundación de escuelas episcopales catedralicias en el último tercio del siglo XII. Alfonso IX de León confirmó sus privilegios hacia 1218, y Fernando III los renovó en 1242.

He aquí los documentos reales: *Real carta de Fernando III el Santo* (1217-1252) poniendo bajo su patronato al estudio de Salamanca, ratificando los privilegios dados por su padre y nombrando juntas superiores supervisoras [3].

* **Bibliografía:** SAN MARTÍN, JESÚS, *La antigua universidad de Palencia* (Madrid 1924); BELTRÁN DE HEREDIA, VICENTE, *La universidad de Palencia*, en *Semana pro Ecclesia et Patria* (Palencia 1934) p.215-243; FERNÁNDEZ DE RETANA, *San Fernando III y su época* (Madrid 1941); GORROSTERRATZU, JAVIER, O. SS. R., *Don Rodrigo Jiménez de Rada* (Pamplona 1925); BALLESTEROS GAIBROIS, *Don Rodrigo Jiménez de Rada* (Barcelona, Labor, 1936); BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La formación intelectual del clero español durante los siglos XII, XIII y XIV*: Rev EspTeol 6 (1946) 313-57; ID., *Bulario de la Universidad de Salamanca* (1219-1549) (Salamanca 1966) 3 vols.; ID., *Los orígenes de la Universidad de Salamanca*, en *Historia de la Universidad* t.1 (Salamanca 1953); ESPERABÉ Y ARTEAGA, ENRIQUE, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca*, 2 vols. (Salamanca 1914-1917); FUENTE, VICENTE DE LA, *Historia de las universidades, colegios y demás establecimientos de enseñanza en España*, 4 vols. (Madrid 1884-89); D'IRSAY, STEPHEN, *Histoire des Universités* (París 1936); MILLÁS VALLICROSA, J., *Assaig d'historia de les idees fisiques y matematiques à la Catalunya medieval* (Barcelona 1931); RUIZ AMADO, RAMÓN, *La enseñanza monástica en España. La restauración de los estudios bajo Carlomagno. Oscurantismo medieval*: RazFe 11 (1905) 36-53; 18 (1907) 295-310, 413-428; VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia* II (BAC) c.11.12.14.; DR. C. M.ª AJO G. Y SAINZ DE ZÚÑIGA, *Historia de las Universidades hispánicas*. I: *Medioevo y Renacimiento universitario* (Madrid 1957) 6 vols.

[1] *De rebus Hispaniae* l.7 c.34. *Patrum Toletanorum... Opera* III (Madrid 1793) p.174.

[2] F. DE RETANA, *S. Fernando y su época* (Madrid 1941) p.362.

[3] DEL AJO, *Historia de las Universidades hispánicas* I p.436.

«Conosçida cosa sea a todos quantos esta carta uieren como yo don Fernando por la graçia de dios Rey de Castiella e de Toledo e de Galliçia e de Cordoua. Porque entiendo que es en pro de myo regno e de mi tierra otorgo e mando que aya escuelas en Salamanca e mando que todos aquellos que hy quisieren uenir a leer que uengan seguramientre e yo recibo en mi comienda e en myo defendimiento a los maestros e a los escolares que hy uinieren e a sos omes e a sus cosas quantas que hy troxieren e quiero e mando que aquellas costumbres e aquellos fueros que ouieron los escolares en Salamanca en tiempo de myo padre quando estableció hy las escuelas tan bien en casas como en las otras cosas que essas costumbres e essos fueros ayan e ninguno que les fiçesse tuerto nin fuerça nin demás a ellos nin a sos omes nin a sus cosas aurie mi ira e pecharme hye en coto mill morabetis e a ellos el danno duplado. Otro si mando que los escolares biuan en paz e cuerda mientre de guisa que non fagan tuerto nin demás a los de la villa e toda cosa que acaezca de contienda o de pelea entre los escolares o entre los de la villa e los escolares que estos que son nombrados en esta mi carta lo ayan de ueer e de endereçar: El Obispo de Salamanca, e el Dean e el Prior de los predicadores, e el Guardiano de los descalços, ... Facta Carta apud Valletum reg xp sexto die aprilis, era millesima dusentesima octogesima prima. (Valladolid 16 abril 1243).

Carta de Fernando III en favor de los escolares de Salamanca eximiéndoles de todo impuesto, con declaración de libre transporte para todas sus cosas (Sevilla, 12 marzo 1252):

Connosçida cosa sea a quantos esta carta uieren como yo don Ferrando por la gracia de Dios... otorgo que los Escolares que estudiaren en Salamanca que non den portadgo por quantas cosas aduxieren para sí mismos ellos o sos omes por ellos nin de ida nin de uenida. E otrosí otorgo e mando que uengan e uayan seguros por todas las partes de mío regno con todas sus cosas e que non sacando cosas uedadas de mío regno que ninguno non sea osado de enbargar los nin de facer les mal nenguno nin de prender los sinon fuere por su debda propia o por fiadura que ellos mismos ayan fecha ca qui quier que lo fiziesse aurie mi ira e pechar mie en coto cient maravadís e a ellos o a qui su voz touiesse todo el danno duplado. Data en Sibilla rege exprimente duodecimo die martii. ... Era milesima dusentesima nonagesima. (12 marzo 1252)[4].

Alfonso X confirmó los privilegios en real orden dada en Badajoz, 9 de noviembre de 1252, y en real carta dada en Toledo, 8 de mayo de 1254, confirma los privilegios y ordena el estudio[5]. Esta ordenación real fue sancionada por Alejandro IV en la bula *Inter ea quae placita* (6 de abril de 1955). Por ella concedió todos los derechos de *Studium generale* a Salamanca, «ciudad ubérrima, según dicen, y de gran salubridad de aires»[6]. Pero el gran protector del estudio salmantino

[4] C. Ajo, *Historia de las Universidades hispánicas* I p.437.
[5] C. M. Ajo, o.c., I p.438, con el texto del documento.
[6] G. Villoslada, *Historia de la Iglesia* II (BAC) p.868. El texto de la bula confirmatoria de Alejandro IV, junto con el de otras sucesivas bulas del mismo papa concediendo sello

fue don Pedro de Luna (Benedicto XIII), primero como cardenal (desde 1375) y como visitador de la universidad (1381). En 1411 dio desde Peñíscola unas constituciones muy rigurosas que estuvieron vigentes hasta las de Martín V (1422). Instituyó cuatro cátedras de teología en la universidad, una de Santo Tomás en el convento de San Esteban y otra de Escoto en el de San Francisco. En bula de 16 de marzo de 1416, fechada en Peñíscola, la equiparó a la de París, concediendo validez universal a los grados de la facultad de teología[7]. Más adelante, en Salamanca llegará a haber setenta cátedras y treinta y dos colegios, cuatro mayores: San Bartolomé, fundado por Anaya; el del arzobispo, fundado por don Alonso de Fonseca; el de Oviedo, fundado por Diego de Muros, obispo de Oviedo, y el de Cuenca, fundado por Diego Ramírez de Villaescusa; cuatro de órdenes militares: Alcántara, Santiago, Calatrava y Jerusalén, y veintiséis menores, de ellos veinticinco fundados por eclesiásticos. Carlos V fundó el Colegio Trilingüe. En el siglo XVI había cuarenta librerías y numerosas imprentas[8].

VALLADOLID.—No consta que hubiese estudio general hasta 1346, en que Alfonso XI solicita privilegio de universidad para la villa, y por la bula *In suprema specula*, de Clemente VI (31-7-1346), se eleva el estudio particular de la misma a la categoría de estudio general. Anteriormente existían, pues, escuelas particulares. Su fundación se la hace datar de 1293 por una referencia de Sancho IV al estudio de Valladolid. Pero si hubo alguna disposición de este rey en dicho sentido debió de quedar sin efecto.

Dotada con medios económicos insuficientes por su fundador (Alfonso XI), la universidad no desarrolló una vida académica tan pujante como la de Salamanca. Benedicto XIII y Martín V la promocionaron con diversas medidas. La facultad de teología aparece instituida en 1418 por Martín V, siendo su primer maestro el dominico Alfonso de Larna. Con la fundación del colegio dominicano de San Pablo por Luis de

propio y diversos privilegios a la Universidad de Salamanca, así como la validez de sus grados en otros Estudios, excepto en París y Bolonia, puede verse en la novísima recopilación documental de V. Beltrán de Heredia: *Bulario de la Universidad de Salamanca* I (Salamanca 1966) n.10-16 p.319-324.

[7] Texto en V. Beltrán de Heredia, *Bulario de la Universidad de Salamanca* III doc. n.515 (Salamanca 1966) p.82-83. Asimismo, n.444 p.24, el texto de las constituciones dadas por Benedicto XIII a la universidad, con otros privilegios y concesiones de este gran benefactor del Estudio salmantino. El texto de las constituciones de Martín V (del 20 de febrero de 1422) en II n.647 p.177ss.

[8] E. Esperabé y Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca* (Salamanca 1914-1917) 2 vols. Según el *Libro de Matrículas*, figuran los siguientes alumnos: en los cursos 1546-47 = 5.150; 1566-67 = 7.836; 1604-5 = 5.131; 1650-51 = 2.836; 1700-1 = 1.923; cf. Getino, *El Maestro Francisco de Vitoria* (Madrid 1930) p.496.

Valladolid, los estudios de teología adquirieron mayor auge. Pero mayor importancia debieron de adquirir a través del siglo XV los estudios jurídicos en la facultad de cánones, a la sombra de la chancillería [9].

SEVILLA.—La primera fundación de la universidad se debe a Alfonso X, el cual, por cédula del 28 de diciembre de 1254, otorgó que «haya estudio e escuelas generales de latino e de arábigo». Alejandro IV, por bula de 1260, confirma la carta real de establecimiento. El papa viene a reconocerle la categoría de estudio general o universitario, si bien restringido por la limitación de las disciplinas que allí se daban, latín y árabe.

En los siglos XIV y XV consta que se impartían también enseñanzas de leyes y cánones, y que funcionaba estudio de gramática y artes. Mas no debió de haber suficiente dotación ni apoyo reales y no logró mantener su categoría, quedando reducido a estudio particular. De hecho no volvió en adelante a mencionarse este estudio con carácter de general hasta principios del siglo XVI.

ALCALÁ DE HENARES Y TOLEDO.—En Alcalá se erigía también otro estudio de fundación real que no prosperó. Por cédula de Sancho IV de 1293 se erige «estudio de escuelas generales en la villa de Alcalá» con las mismas franquicias que el estudio de Valladolid, a instancias del arzobispo de Toledo. No debió de recibir apoyo económico del rey, por lo que debieron reducirse a simples escuelas para la formación del clero de la Iglesia toledana. No se tienen noticias de las mismas hasta la erección de tres cátedras por el arzobispo Carrillo en 1459. Pero debieron de constituir la base y solar ambiental para la magna creación de la universidad de Alcalá por el cardenal Cisneros en 1499.

En Toledo se conservó, de su pasado esplendor de las escuelas del siglo XII, el interés por los estudios de teología. Fueron introducidos en el siglo XIII por el arzobispo Jiménez de Rada y debieron de funcionar como escuelas para la formación del clero metropolitano [10].

LÉRIDA Y HUESCA.—El estudio general de Lérida fue la primera universidad del reino de Aragón. Fue fundada en 1300 por iniciativa de Jaime II y organizada en las diversas disciplinas según el modelo de la de Salamanca. La facultad de teología le fue concedida sólo a mediados del siglo XV. Tenía el

[9] BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario* I p.230ss; textos en III p.345ss.

[10] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Bulario de la Universidad de Salamanca* I. Introducción p.196-201.

rango de estudio oficial de Aragón y Cataluña, y su mayor esplendor lo obtuvo en el siglo XIV. Allí cursaron estudios San Vicente Ferrer y Pedro de Luna.

El estudio general de Lérida decayó rápidamente por luchas internas y por la competencia de las nuevas universidades de Huesca y Perpiñán, fundadas por Pedro IV en 1354 y 1350. En el siglo siguiente proliferan aún más las universidades. Alfonso V, que trae a Cataluña las auras del renacimiento italiano, instauraba nuevas universidades en *Gerona*, *Barcelona* y *Tarragona*. La escuela episcopal de Mallorca fue transformada en estudio general por privilegio obtenido de Fernando el Católico en 1483 [11].

LOS ESTUDIOS PARTICULARES.—Las disposiciones de los concilios III (1179) y IV (1215) de Letrán ordenaban la creación de escuelas en las iglesias catedrales u otras de cada diócesis. Por su parte, Alfonso X preveía en las *Partidas* (II tit.31 l.1) la existencia de lo «que dicen estudio particular», que «pueden mandarla facer Perlado o Concejo de algún lugar».

Obedeciendo a estas consignas, en los siglos XIII-XV se organizaron estudios particulares en numerosas escuelas catedralicias y en otras villas de la ancha geografía hispánica, en las que se impartían no sólo las enseñanzas eclesiásticas, sino también y principalmente gramática y artes, leyes canónicas y civiles. Dichos estudios se revalidaban, obteniéndose los grados universitarios, en los estudios generales reconocidos. Figuran con numerosos datos históricos: el estudio catedralicio de *Santiago de Compostela*, renovado ya en el siglo XII por el obispo Gelmírez; el estudio del monasterio de *Sahagún*, el estudio del municipio de *Cuéllar*, cuyas escuelas frecuentó el cardenal Cisneros; los estudios de las diócesis de *Calahorra* y *Sigüenza* desde el siglo XIII, y, ya entrado el siglo XIV, los estudios de *León*, *Burgos*, *Córdoba*, *Segovia*, *Jaén*, *Zamora*, con otros estudios de gramática y artes en *Atienza*, *Mayorga*, *Cuenca*, *Mondoñedo* y *Soria* [12]. En el reino de Aragón figuran, además de los ya citados, los estudios de *Castellón*, *Valls* y otros muchos.

A éstos deben agregarse las *escuelas conventuales* fundadas por las órdenes mendicantes a partir del siglo XIII. A la cabeza figuran los dominicos, quienes por propias constituciones no podían fundar conventos sin cátedras de teología y estudios inferiores de artes y filosofía natural. Algunos adquirieron

[11] T. Y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española* I p.60-63; V. LAFUENTE, *Historia de las universidades de España* (Madrid 1884).

[12] BELTRÁN DE HEREDIA, o.c., p.202-209.

pronto el rango de *studium solemne*, como los de los conventos de *San Esteban de Salamanca, Santa Catalina de Barcelona* y *San Gregorio de Valladolid*, algunas de cuyas cátedras se incorporaban a las nacientes universidades; otros se especializaron en lenguas para la controversia con árabes y judíos, como los de los conventos de *Valencia, Mallorca, Játiva* y *Murcia*. Los franciscanos tuvieron también su *studium solemne* en San Francisco de Salamanca y *San Nicolás de Barcelona*. Y sobre la organización escolar de dominicos y franciscanos calcaron la suya más tarde otras órdenes religiosas, en especial los agustinos y carmelitas [13].

Bibliotecas.—Al libro le ha correspondido siempre un papel de primerísima importancia en la conservación y transmisión de la cultura. Pero tanto en la antigüedad como en la Edad Media hasta la invención de la imprenta, los libros, escritos a mano y multiplicados por el trabajo de los copistas en los «escritorios» («scriptorium, antiquarii»), eran un lujo muy caro, solamente accesible a monasterios, catedrales o particulares muy pudientes. No obstante, a lo largo de la Edad Media abundan los aficionados a libros, cuya adquisición y posesión consideraban como un preciado tesoro. Pero llegar a formar una biblioteca *(theca-biblion)* solamente estaba al alcance de muy pocos privilegiados. En catedrales y monasterios se fueron formando, por compra o por el trabajo de los copistas, conjuntos de libros que se guardaban en un *armario* («Claustrum sine armario, castrum sine armamentario»). Siendo el clero casi exclusivamente el elemento culto de aquellos tiempos, era natural que el fondo principal e indispensable lo constituyeran en primer lugar la Biblia y los libros de coro y liturgia: salterio, antifonario, misal, evangeliario, «liber comicus», etc. A éstos se añadían algunos Santos Padres, como San Agustín, San Ambrosio, San Jerónimo, etc. En los centros en que existían estudios figuraban también libros de lógica, como Porfirio y Boecio, enciclopedias de artes liberales, como las de San Isidoro, San Beda, Casiodoro, Rabano Mauro, y algunas obras de autores profanos. En las bibliotecas catedralicias era frecuente hallar obras de derecho canónico.

En España fue importante la biblioteca del monasterio de Ripoll, que en 957 contaba con 53 códices, en 1046 con 192, y que fue aumentando con posteriores adquisiciones [14]. También las hubo en los monasterios de Vich, Montserrat y Seo de Urgel. Santo Domingo de Silos poseía en el siglo XIII 105 manuscritos. San Salvador de Oña tenía 132 códices en el siglo XII. Muy rica fue también la de Toledo. En cuanto a las bibliotecas universitarias de esos siglos, como las de Salamanca, Valladolid o Lérida, apenas quedan datos, habiendo sido robadas, saqueadas o consumidas por el fuego [15].

El siglo XIII.—Fernando III el Santo (1217-1252), a la vez que dio un impulso decisivo a la reconquista, fue un gran organizador del Estado y se preocupó de fomentar la cultura en el sentido de un retorno a la tradición visigoda e isidoriana. Ordenó la versión de las *Etimologías* de San Isidoro al romance castellano, de la cual se conservan los diez primeros libros. Encargó a una comisión de sabios la redacción de una enciclopedia de artes liberales, conforme al plan del *trivio* y el *quadrivio*. Eso fue el *Septenario*, que se conserva inédito en El Escorial y en la biblioteca de la catedral de Toledo. A él pertenece este pasaje: «Onde todas estas siete cosas de las siete naturas que son dichas sabiduría, segunt dixeron los sabios, fazen venir a ome a acabamiento de todas las cosas que debe facer e acabar. E por ende ordenaron los sabios los siete saberes, a que llaman artes; e estas son maestrías sotiles e nobles que fallaron por saber las cosas ciertamente, e obrar dellas segunt conviniesse» [16]. Prescindiendo de lo que estos ensayos significaron para el desarrollo de la lengua castellana, no se puede menos de lamentar que, casi a mediados del siglo XIII, la clasificación de los saberes siguiera todavía encuadrada en el *trivio* y el *quadrivio*, cuando Gundisalvo había traducido el *Catálogo de las ciencias*, de Al-Farabí, y había publicado su *De divisione philosophiae*.

El propósito de San Fernando de retornar a la tradición jurídica visigoda se manifiesta en la traducción del Fuero Juzgo y en las compilaciones del Libro de los Fueros y el Fuero viejo de Castilla. Alguna aportación del derecho romano a la manera de Bolonia significan las *Flores de Derecho*, que el maestro Jácome Ruiz redactó para instrucción de Alfonso X, algunos de cuyos textos fueron incorporados a las *Partidas*.

A este tiempo pertenecen dos tratados didáctico-morales, de gran interés filológico, aunque escaso para la filosofía. Son el *Tratado de la Nobleza y Lealtad*, o *Libro de los doce sabios* (impreso en Valladolid en 1509), en que doce sabios reunidos en asamblea van definiendo otras tantas virtudes que debe te-

13 Carreras Artau, o.c., p.63-67; A. Cortabarría, *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana. España. Oriente. Raimundo Martí:* Est. Fil. n.50 (Caldas de Besaya 1970) 79-127; n.51, 359-392.

14 Artau, *Hist. fil. esp.* I p.72. Ha sido estudiada por R. Beer, *Die Handschriften des Klosters Santa María de Ripoll* (Viena 1907); *Handschriftenschätze Spaniens* (Viena 1894).

15 Carreras Artau, o.c., I c.2 p.68ss; *Bibliotecas*, en *Diccionario Cult. Esp.* I (1963) p.785-795.

16 Bonilla, *Hist. fil. esp.* I p.334-335.

ner el llamado a desempeñar el oficio real, con consejos útiles para el gobierno de sus vasallos. De un género similar, aunque en forma más culta y artificiosa, son las *Flores de filosofía*, dictadas por una asamblea de treinta y ocho sabios presididos por Séneca, y que consiste en un conjunto de máximas morales con predominio del estoicismo [17].

Un carácter semejante tienen la *Historia de la doncella Teodor*, *Las Respuestas del filósofo Segundo a las cosas que le preguntó el emperador Adriano*, los *Bocados de Oro*, o *El Bonium* (que, leído al revés, dice *muy noble)*, que deriva del *Libro de las Sentencias*, de Abulguafá Mobáxir Benfátic, copiosa recopilación de sentencias atribuidas a un variado elenco de filósofos. El *Libro de los Buenos Proverbios* es traducción de las *Sentencias morales de los filósofos*, de Hunain ben Ishac Elibadí. El libro *Poridad de Poridades* es una versión o selección del seudoaristotélico *Secretum Secretorum*, traducción latina por Juan de Sevilla en el siglo XII de una obra árabe o siríaca que debió de irse formando en los siglos VIII y IX. Aunque no es aristotélica, contribuyó a introducir numerosos elementos, sobre todo políticos, de la filosofía de Aristóteles en el pensamiento del siglo XIII [18].

ALFONSO X (1252-1284) prosiguió la obra cultural iniciada por su padre, con mayor apertura a la asimilación del saber oriental. Pero tampoco su orientación va en el sentido de las escuelas toledanas, sino que da preferencia a los libros de matemáticas, astronomía e incluso astrología, y a las fábulas didáctico-morales. La historia le ha asignado, con razón, el calificativo de Rey Sabio. Sin duda alguna es una de las personalidades más completas y representativas de su tiempo. Fundó en Sevilla un «Estudio e escuelas generales de latino e de arábigo». Reorganizó y confirmó los privilegios de la universidad de Salamanca. Reunió en su palacio de Toledo un grupo de más de cincuenta matemáticos y astrónomos cristianos, musulmanes y judíos, e instaló un observatorio astronómico en el castillo de San Servando. Hizo traducir numerosas obras árabes de astronomía y matemáticas. Los *Libros del saber de Astronomía* contienen: Los cuatro libros de las estrellas de la ochava esphera, Los libros alfonsíes de los estrumentos et de las huebras del saber de Astronomía, y los Libros de las Tablas alfonsíes, destinadas a sustituir las Tablas toledanas redactadas por el astrónomo Azarquiel dos siglos antes [19].

17 Edición H. KNUST: *Dos obras didácticas y dos leyendas* (Madrid, Sociedad de Bibliófilos Españoles, tomo XVII, 1878) p.11-83.

18 PSEUDO-ARISTÓTELES, *Poridad de las poridades*. Edición de LLOYD A. KASTEN: Seminario de Estudios medievales españoles de la universidad de Wisconsin (Madrid 1957) 93 páginas; cf. CARRERAS ARTAU, o.c., I p.16-18.

19 Edición M. RICO Y SINOBAS (Madrid 1863-1867) 5 vols.

Una de las traducciones es *El lapidario*, sobre propiedades de las distintas piedras. Entre ellas habla «De la piedra a que dizen esmeralda... Su vertud es atal que si la traxiere alguno consigo, será bien quisto de los viejos, et de los escribanos, et de los alcaldes de las villas... [20]. Se propuso traducir la Biblia, el *Corán*, el *Talmud* y la *Cábala*. Por orden suya, Alfonso de Paredes y Pascual Gómez tradujeron al castellano el *Tesoro*, de Brunetto Latini, que aprovechó su estancia como embajador en la corte de Castilla para tratar con sabios musulmanes y judíos en Toledo y Sevilla y para adquirir conocimientos que le fueron muy útiles en la composición de su obra. Mandó traducir del árabe el *Libro de Calila e Dimna* (1251), colección de fábulas indias, que en tiempos de Cosroes, rey de Persia (531-570), fueron recopiladas por su médico Barzenyeh y después traducidas al árabe por Abdulá Benalmocafa. Hay versión latina de Juan de Capua *(Directorium vitae humanae)*. Sus cuentos fueron reproducidos muchas veces en la literatura española y en las extranjeras. Se cuentan traducciones a unas cuarenta lenguas [21]. Con Alfonso X colaboró su confesor y amigo PEDRO GALLEGO, O.F.M., que fue obispo de Cartagena y tradujo del árabe el *Liber de animalibus*, de Aristóteles, y una *Regitiva domus*, atribuida a Galeno (seudo Galeno).

Como historiador se le debe haber mandado redactar a un grupo de colaboradores la *Primera Crónica General* o *Estoria de España* (impresa en Zamora 1541) y la *General Estoria* [22], en que utiliza abundantes fuentes latinas, árabes, españolas y francesas. La *Crónica general* fue editada por Menéndez Pidal en 1906, quien publicó un estudio sobre ella en 1916. Fue continuada en tiempos de Sancho IV.

Como poeta escribió en gallego las *Cántigas* a Nuestra Señora, con música.

Como jurista, Alfonso X se propuso continuar la obra emprendida por su padre, codificando todo el derecho. A esto responden el *Fuero Real*, el *Espéculo* y, sobre todo, el magno monumento del *Libro* o *Fuero de las Leyes*, comúnmente conocido por *Las Siete Partidas* (1263) [23].

A nombre de Sancho IV apareció un curioso libro, llamado *Lucidario*, que permanece inédito, y que tiene el interés de reflejar el conflicto que por aquel tiempo se planteaba en algunos espíritus ante el choque entre las doctrinas teológicas y

20 CARRERAS ARTAU, o.c., I p.15.

21 Edición española por JOSÉ ALEMANY (Madrid 1915).

22 Ed. G. SOLALINDE, I (Madrid 1930).

23 JOSÉ A. SÁNCHEZ PÉREZ, *Alfonso X el Sabio* (Madrid, Aguilar). J. Jiménez Martínez *(San Raymundo de Peñafort y las Partidas de Alfonso X el Sabio*, Madrid 1956) propone la hipótesis de que San Raimundo participó en la parte canónica de las *Partidas*.

los nuevos elementos incorporados por la aportación de los libros filosóficos. Artau sugiere que quizá haya podido intervenir en su composición el P. Juan Gil de Zamora, preceptor del monarca y autor de un tratado de historia natural [24].

Al mismo Sancho IV se atribuyó mucho tiempo el libro *Castigos e documentos*, destinado a la educación de su hijo. Consta de noventa capítulos, en que acumula consejos, advertencias, ilustradas con ejemplos y cuentecillos, cada uno con su moraleja correspondiente [25]. La dependencia de esta obra de la adaptación castellana del tratado *De regimine principum*, de Egidio Romano, hecha por fray Juan García de Castrojeriz hacia 1345 para la educación del príncipe don Pedro (el Cruel), así como la utilización de otros materiales, hacen retrasar su fecha de composición hasta mediados del siglo XIV [26].

Mezcla de libro de caballerías y de literatura didáctico-moral es la *Historia del Caballero de Dios, que había por nombre Cifar, el cual, por sus virtuosas obras e hazañosas cosas, fue Rey de Menton*. Su composición debe fijarse entre 1300 y 1321. Solamente interesa a la filosofía en cuanto que, después de una primera parte, llena de fabulosas aventuras, una vez que el caballero Cifar llega a ser rey de Mentón, sigue una segunda parte dedicada a dar consejos a su hijo, en que aprovecha abundantes materiales de los libros didáctico-morales que hemos indicado anteriormente [27].

Este género, al que en este tiempo se reduce la literatura filosófica castellana, tiene correspondencia en libros semejantes en la literatura catalano-aragonesa, tales como el *Libre de Saviesa*, de Jaime I el Conquistador, y el *Libre de paraules e dits dels savis e filosofs* [28]. Se prolonga en el siglo XIV en el *Libro de los Gatos*, de fray Jacobo de Benavente, en el *Libro de los Enxiemplos*, de Clemente Sánchez-Vercial, y tiene su culminación en las obras del infante don Juan Manuel (1282-1338): *Libro de Patronio, Libro de los Estados*, en los *Castigos e Consejos que fizo para su fijo*. Sus «enxiemplos» se anticipan en gracia y expresividad a los mejores cuentos de Boccaccio.

DON RODRIGO JIMENEZ DE RADA (1170-1247).—Natural de Puente la Reina (Navarra). Estudió artes liberales y teología en París. Después de la derrota de Alarcos (1195)

24 CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* I p.28-29.
25 Publicada por GAYANGOS, en BAE, de Rivadeneyra, tomo 51 p.85-228 (Madrid 1884).
26 CARRERAS ARTAU, o.c., I p.31.
27 CH., P. WAGNEX, *The «Caballero Zifar» and the «Moralium dogma philosophorum»*: Romance Philology 6 (1952-53) 309-312.
28 CARRERAS ARTAU, o.c., I p.40-41.

pasó a Castilla a la corte de Alfonso VIII, quien le propuso para obispo de Osma (1207) y luego como arzobispo de Toledo (1209). Preparó la cruzada que culminó en la victoria de las Navas de Tolosa (1212). Fue gran canciller de los reinos de Castilla y León y preceptor de los hijos de San Fernando. Se distinguió sobre todo como historiador. Compuso en elegante latín la *Historia gothica*, o *De rebus Hispaniae* (1243), además de una *Historia arabum, Historia Hunnorum, Historia ostrogothorum, Historia romanorum*, y un *Breviarium Ecclesiae catholicae* [29].

PEDRO HISPANO (h.1226-1277).—Nació en Lisboa [30]. Su nombre propio era Pedro de Julián (Petrus Iuliani). Cursó sus primeros estudios en la escuela catedralicia de su ciudad natal, y, siendo muy joven, pasó a continuarlos a París, donde es probable fuese discípulo de Lamberto de Auxerre y Guillermo de Shyreswood, que enseñaban por entonces en la facultad de artes. En teología asistió a las lecciones de Juan de Parma, O.F.M., sucesor de San Buenaventura, más tarde depuesto por su inclinación a los «Espirituales», y a quien defendió su antiguo discípulo. Estudió medicina en la corte de Federico II, en Sicilia, con algunos maestros de la escuela de Salerno, y la enseñó en el estudio general de Siena (h.1246). Por este tiempo escribe varios libros de medicina y sus *Summulae logicales*. Fue deán de Lisboa (h.1261), cargo que permutó en 1268 por el de arcediano de Vermuy en la archidiócesis de Braga. En 1268, Gregorio X lo nombró protomédico suyo (archiatro), y escribe su libro *Thesaurus pauperum*, sobre las enfermedades del cuerpo humano, y varios comentarios a libros de medicina griegos y árabes. En marzo de 1273 fue nombrado arzobispo de Braga, pero no llegó a tomar posesión. Gregorio X lo nombró cardenal-obispo de Tusculum y lo llevó en su compañía al concilio de Lyón, donde recibió la consagración episcopal (1274). Fue amigo de Alfonso X el Sabio, que le dedicó unos versos. En el cónclave celebrado en Viterbo (septiembre de 1276), fue elegido papa, y tomó el nombre de Juan XXI. En 14 de noviembre de ese mismo año confirmó la fundación del colegio luliano de Miramar en Mallorca.

29 Manuscrito en la biblioteca de la Universidad de Madrid; MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS, *Don Rrodrigo Jiménez de Rada* (Barcelona, Labor, Pro Ecclesia et Patria, 1936.
30 CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* I p.101-105, quien refuta la opinión de antiguos cronistas dominicos que le hacían natural de Burgos y dominico del convento de Estella. Parece un dato plenamente establecido. Asimismo, JOAQUÍN CARRERAS ARTAU, *Rectificación histórica. La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano*: Anales de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias 1 (1934); ID., *Pedro Hispano*: Revista Portuguesa de Filosofía (1952) fasc.3. Número extraordinário.

En su breve pontificado tiene gran importancia su intervención para reprimir las nuevas corrientes doctrinales que se venían desarrollando en la Universidad de París desde 1250, y que ya habían sido objeto de una condenación episcopal en 1270. Juan XXI dirigió en 18 de enero de 1277 una bula al obispo de París Esteban Tempier, llamando la atención sobre ciertas tendencias peligrosas para la ortodoxia y encargándole abrir una información sobre los errores que circulaban en la universidad. Tempier, en vez de limitarse a cumplir el encargo informativo que le había hecho el papa, actuó precipitadamente y se extralimitó, procediendo por su cuenta a una condenación masiva, desordenada y poco matizada, de 219 proposiciones, entre las cuales figuraban algunas mantenidas por Santo Tomás de Aquino. En 28 de abril del mismo año, Juan XXI volvió a ordenar a Tempier que abriera otra información sobre la Facultad de Teología. Pero no llegó a ver el resultado, pues un mes más tarde, estando en Viterbo, se hundió el techo de unas habitaciones recién construidas y quedó sepultado entre los escombros, muriendo seis días después (20 de mayo de 1277).

A pesar de su vigorosa personalidad, de los altos cargos que desempeñó, de la fama de sabio universal de que gozó en vida («clericus generalis, Iohannes Papa magus»), de haber sido elegido papa «propter florem scientiarum» y de la enorme difusión de sus *Summulae logicales*, el recuerdo de Pedro Hispano se esfuma después de su muerte, hasta que, en tiempos recientes, los estudios de Carlos Prantl, de Ricardo Stapper, Martin Grabmann y otros eruditos vinieron a revelar su importancia [31]. Hoy aparece como un eminente polígrafo, que extendió su curiosidad intelectual a todos los campos del saber de su tiempo.

Su obra más famosa son las *Summulae logicales*, libro clásico de texto durante varios siglos, copiosamente comentado y difundido en numerosas ediciones. Se propone el fin didáctico de ofrecer un resumen de las nociones dialécticas elementales, en estilo conciso, sentencioso, con ejemplos y versos mnemotécnicos, para facilitar su asimilación por los estudiantes en orden a las disputas escolásticas [32]. Comprende siete partes: I, *De enunciatione*; II, *De quinque universalibus*; III, *De praedicamentis*; IV, *De syllogismis*; V, *De locis dialecticis*; VI, *De fallaciis*; VII, *De propietatibus terminorum*, en que, a su vez, trata de 1) *Suppositio*; 2) *Ampliatio*; 3) *Appellatio*; 4) *Restrictio*; 5) *Distributio*; 6) *Exponibilia*.

Prantl puso en tela de juicio su originalidad, considerándola como traducción del bizantino Miguel Psellos. Pero C. Thurot y Ricardo Stapper demostraron su autenticidad [33]. Fueron traducidas al griego por Jorge Scholarios (1400-64).

Pedro Hispano mecanizó un poco la lógica, contribuyendo a la preparación del nominalismo. En teología se colocó en la línea tradicional del «agustinismo» contra el aristotelismo averroísta. Rechaza expresamente el monopsiquismo. Su intervención en la condenación parisiense de 1277 le enajenó las simpatías de los tomistas. En medicina y filosofía natural sigue a los árabes, especialmente a Avicena.

Además de sus obras mencionadas, tiene varios comentarios a Aristóteles: *Comentario al «De anima» de Aristóteles* [34]. *Scientia libri De anima* [35]. Se le ha restituido el comentario al seudo Dionisio, que figuraba a nombre de Escoto Eriúgena: *Pedro Hispano, Exposiçao sobre os livros do beato Dionisio Areopagita* [36].

Comentaristas.—Hasta 48 ediciones reseña *Prantl* de las *Summulae logicales* a partir de 1480. En muchos estatutos universitarios de los siglos XIV y XV se preceptúa de un modo taxativo la lectura de los textos de Pedro Hispano, declarados oficiales en las facultades de artes, primero en París y luego en otras universidades. Una aceptación tan unánime del compendio de Pedro Hispano como texto escolar fue favorecida por el carácter meramente formal de su doctrina lógica, que la hace compatible con las diversas tendencias filosóficas. Realistas y nominalistas apelaron en sus luchas dialécticas a la autoridad de Pedro Hispano.

Por ello los comentarios a las *Súmulas* se multiplicaron a lo largo de esos siglos. La más antigua legión de comentaristas pertenece al siglo XIV y se recluta entre los occamistas. Se multiplican también entre los escotistas y nominalistas del siglo XV, y no faltan tampoco tales comentarios entre los tomis-

31 K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande* III 1866 (1927) p.32-74; Id., *Michael Psellus und Petrus Hispanus* (Leipzig 1867); R. Stapper, *Die Summulae Logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus* (Fribourg 1896) p.130-138; M. Grabmann, *Die Lehre von intellectus agens im Liber de anima des Petrus Hispanus*: AHDLMA 11 (1937-38); Id., *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen in Handschriften Spanischen Bibliotheken* (Munich 1928); Id., *Handschriftliche Forschungen und Funde in den phil. Schriften des P. Hispanus des späteren Papstes Johannes XXI* (Munich 1936); Carreras Artau, *Hist. fil. esp.* I p.101-132.

32 Simonin, H. D., *Les «Summulae Logicales» de Petrus Hispanus*: AHDLMA 5 (1930); Mullally, J. P., *The «Summulae logicales» of Peter of Spain*. Edición crítica (Notre Dame, Indiana, 1945); F. Da Gama Caeiro, *Novos elementos sobre P. Hispano*: RevPortFil 22 (Braga 1966) 157.174.

33 R. Stapper, *Die «Summulae logicales» des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus* (Fribourg 1896); C. Thurot, *Papst Johannes XXI* (Münster 1898) p.10-18.

34 Edición de Manuel Alonso, S.I., vols.1-2 (Madrid, CSIC, Instituto Luis Vives de Filosofía, 1944-1952.

35 Ed. M. Alonso (Madrid 1941; Barcelona, Juan Flors, [2]1961).

36 Edición P. M. Alonso (Lisboa 1957).

tas. Numerosos son también los comentarios de lógicos españoles en el siglo XV, como se dirá luego. Sólo a principios del siglo XVI, por influencia de los renacentistas, y en España por iniciativa de Domingo de Soto y Báñez, fueron arrumbadas las *Súmulas* de Pedro Hispano y desplazadas de la enseñanza universitaria.

GIL ALVAREZ CARRILLO DE ALBORNOZ (h.1295-1367).—Nació en Cuenca. Estudió en Toulouse (h.1315-25). Arzobispo de Toledo (1339). Asistió a la batalla del Salado, en que salvó la vida a Alfonso XI, a la conquista de Algeciras (1344) y al cerco de Gibraltar (1350). Fue embajador de Castilla en Aviñón (1343). Cuando subió al trono don Pedro I, tuvo que abandonar Toledo, y se refugió en Aviñón. Clemente VI lo nombró cardenal (1350). Reveló sus magníficas dotes de militar y gobernante recuperando y pacificando los Estados pontificios (1354-57, 1358-67). Con sus *Constituciones egidianas* organizó la administración del territorio pontificio (1357). Su labor preparó el retorno de los papas a Roma, aunque murió diez años antes en Viterbo. Como mecenas hay que mencionar especialmente la fundación del Colegio Español de San Clemente en Bolonia (1364), cuyos estatutos fueron redactados por don Pedro de Toledo, obispo de Osma (1368) [37].

PEDRO DE LUNA (1328-1423).—Natural de Illueca (Aragón). Cardenal y papa, con el nombre de Benedicto XIII (1394). Su obstinación en defender la legitimidad de su elección no debe hacer olvidar sus magníficas dotes humanas, su extenso saber, su elocuencia y su virtud. Reunió en Aviñón una copiosa biblioteca, que trasladó a Peñíscola. Compuso varios tratados teológicos y canónicos: *Tractatus de Concilio generali. Super Schismate. Tractatus novus de Subschismate. Tractatus de horis dicendis per clericos. Liber de consolatione Theologiae. Consolaciones de la vida humana* [38], a imitación de Boecio, con cuya composición entretuvo sus ocios en su postrera reclusión en Peñíscola. «En la cultura general no se le puede regatear el mérito de haber sido el primero de los papas renacentistas» [39].

ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL (*el Tostado*, h.1401-1455).—Nació en Madrigal de la Sierra (Avila). Estudió en

[37] Escribió su vida JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *Liber gestorum Aegidii viri praeclarissimi*, etc. (Bolonia 1529), traducida por don FRANCISCO ANTONIO DOCAMPO (Bolonia 1612); JUAN BENEYTO, *El cardenal Albornoz, o canciller de Castilla y Caudillo de Italiá* (Madrid, Espasa Calpe, 1950); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Primeros estatutos del Colegio Español de San Clemente de Bolonia:* Hispania Sacra 11 (1958).

[38] RIVADENEYRA t.51.

[39] CARRERAS ARTAU, o.c., I p.87; PASCUAL GALINDO, *La biblioteca de Benedicto XIII.* Discurso inaugural en la Universidad de Zaragoza (1929).

Salamanca y se doctoró a los veintidós años. Fue profesor y rector del colegio de San Bartolomé. Juan II lo envió a Italia, pero no asistió al concilio de Basilea. Defendió la tesis democrática y conciliarista, aunque prestó obediencia a Eugenio IV (1443). En Siena mantuvo una controversia con el dominico Juan de Torquemada sobre cinco proposiciones que éste había impugnado (1443). Regresó a España e ingresó en la cartuja de «Scala Dei» (1444), pero tuvo que salir a los tres meses por orden del rey. Fue maestrescuela de la Universidad de Salamanca de 1446 a 1454, en que fue nombrado obispo de Avila. Año y medio después falleció en Bonilla de la Sierra (Avila). La mayoría de sus numerosas obras versan sobre temas exegéticos y teológicos, y sólo de manera incidental tratan algunos de filosofía. En general permanece dentro de la línea del tomismo, aunque afloran algunas tendencias renacentistas que pueden provenir, o bien de su trato con los humanistas italianos, o de su contacto con la corte de Juan II y el marqués de Santillana. Tradujo del griego la *Historia eclesiástica*, de Eusebio. Glosó el *Regimiento de Príncipes*, de Egidio Colonna. Compuso un *Tratado de los dioses de la gentilidad*, o sea *Las catorze questiones*, influido por el *De genealogiis deorum de Boccaccio. Cuestiones de filosofía moral. De cómo al ome es necesario amar*. Más propiamente filosóficas son dos obritas: *De statu animarum post hanc vitam* y *De optima politia*, donde afirma que la forma democrática «esse convenientem civitatibus» [41].

Varios tratadistas españoles tomaron parte en las controversias medievales sobre el pontificado, el imperio, y la monarquía universal. JUAN ALFONSO LÓPEZ DE SEGOVIA (h.1393-1458) estudió y enseñó en Salamanca (h.1420). Asistió al concilio de Basilea y defendió el conciliarismo, sosteniendo las teorías democráticas más avanzadas sobre el poder de la Iglesia. Escribió: *De gestis concilii Basiliensis. De mittendo gladio divini Spiritus in corda sarracenorum. Quod deceat potius magis via doctrinae quam gladio intendi ad Sarracenorum conversionem. De confederatione principum* (1490). *De bello et bellatoribus* (Siena 1496) [42].

RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1405-1470).—Nació en Santa María de Nieva (Segovia). Estudió derecho en Sala-

[41] CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* II p.547-558. *Madrigal*, en *Enc. Cult. Esp. IV* p.165. Texto en la edición príncipe (carolina) de sus obras (Venecia 1507) tomo XXII, y en las demás numerosas ediciones de sus obras: Venecia (1547, 1596, 1615), Colonia, Amberes, Salamanca, etc.

[42] Traducida al español, con prólogo de Joaquín Fernández Prida: *De la Confederación de los príncipes y de los guerreros* (Madrid 1931); JULIO GONZÁLEZ, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca* (Madrid 1944).

manca. Fue embajador de Juan II ante Federico II (1440). En Basilea adoptó una actitud anticonciliarista. Fue gran amigo de Bessarión. Residió en Roma al servicio de los papas Calixto III, Pío II y Paulo II. Fue obispo de Oviedo (1457), Zamora, Calahorra y Palencia, aunque no tomó posesión de ninguna de sus diócesis. Murió en Roma. Sus obras permanecen inéditas en gran parte. En español escribió *Vergel de los príncipes* [43], *Suma de la política* [44], *Compendiosa Historia hispánica*, *De pace et bello*, *De castellanis*, *De remediis*, *De los remedios contra próspera y adversa fortuna*, *Speculum humanae vitae* (Roma 1467), traducida al español, francés y alemán en el siglo XV por Enrique Steynnövel. Un tratado pedagógico *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes* (h.1440). En su tratado *De monarchia orbis*, o *De origine ac differentia principatus imperialis et regalis* (escrita en 1470, impresa en Roma 1521), adopta una actitud antiimperialista en favor de la independencia de los reinos nacionales: «imperatorem iuste, licite et recte non habere aliquod dominium sive iurisdictionem universalem ad orbem, sed solum in illa provincia imperii aut populi, in quo est et ad quem electus est». Por el contrario, concede al papa un poder absoluto sobre todo el orbe, atribuyéndole el poder de deponer a los príncipes. Le constestó el dominico Juan de Torquemada con su *Opusculum ad honorem Romani Imperii et dominorum Romanorum* (1468) [45].

PEDRO GARSIA († 1505).—Nació en Játiva. Maestro en artes y teología por París. Acompañó a Italia al cardenal Rodrigo de Borja. Fue obispo de Ales (Cerdeña) (1484) y de Barcelona (1490). Sigue la escuela tomista. A propósito de las 900 tesis propuestas por Juan Pico de la Mirándola, escribió trece *Determinaciones magistrales Reverendi patris domini Petri Garsie Episcopi Ussellensis contra Conclusiones apologeticas Joannis Pici Mirandulani Concordiae Comitis* (Roma 1489). Es una reacción muy significativa en estilo «humili et scholastico, more parisiensium theologorum», contra la nueva modalidad renacentista que comenzaba a revestir la filosofía. Salió en defensa de Pico el P. Arcángel de Borgonovo, O.F.M., de Piacenza, con una *Apologia... pro defensione doctrinae Cabalae contra R. D. Petrum Garziam Episc. Usellensem Mirandulam impugnantem sed minime laedentem*, etc. (Bolonia 1564).

43 Edición por D. FRANCISCO DE R. UHAGÓN (Madrid 1900).
44 Ed. JUAN BENEYTO PÉREZ (CSIC, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1944).
45 TEODORO TONI, S.I., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo*: Anuario de Hist. del Derecho español 12 (1935) 79-360; RICHARD H. TRANE, *Rodrigo Sánchez Arévalo. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (Washington, Catholic University, 1958); CARRERAS ARTAU, o.c., II p.540ss.

Dominicos

MIGUEL DE FABRA.—Fue uno de los primeros compañeros de Santo Domingo. Estudió y enseñó en París, donde fue el lector más antiguo que tuvo la Orden, y en Barcelona (1219). Acompañó a Jaime I en la conquista de Mallorca (1229) y Valencia, donde fundó conventos de su orden.—FERRER DE CATALUÑA († h.1280). Se le llama también *Ferrarius hyspanus, aragonensis*. Estudió en París, y asistió probablemente a las lecciones de Santo Tomás. Maestro en Saint Jacques hacia 1275. Se conservan dos quodlibetos [46].—BERNARDO DE TRILLA († 1294). El catálogo de Stams, publicado por Denifle, dice: «Fr. Bernardus de Trilia, natione hyspanus». Por otra parte, Bernardo Gui lo hace natural de Nimes: «fratrer Bernardus de Trilia, de Nemauso». No obstante, lo más probable es que fuese originario o nacido en España, y tomase el hábito en Nimes, habiendo vivido siempre en la provincia de Toulouse y en Provenza, y muerto en Aviñón. Fue discípulo o coetáneo de Santo Tomás, cuya doctrina sigue con gran fidelidad. Se conservan varias obras inéditas. Fue uno de los primeros defensores de la distinción real entre la esencia y la existencia: *Quaestiones de differentia esse et essentiae*. Tres quodlibetos. *Quaestiones in sphaeram Ioannis de Sacro Bosco*. *Quaestiones super tractatum sphaerae*. *Quaestiones 18 de cogitatione animae coniunctae*. *Quaestiones de cogitatione animae separatae* [47].

RAIMUNDO MARTÍ (h.1230-1286).—Catalán, natural de Subirats. Discípulo de San Alberto Magno y condiscípulo de Santo Tomás en París (1245-1248). De regreso a España fue destinado al estudio fundado en Murcia para preparar misioneros que se formaran en la lengua árabe para evangelizar a los musulmanes. Ejerció su actividad en Túnez y regresó a Barcelona, donde pasó sus últimos años enseñando y componiendo sus libros [48]. Según Pedro Marsilio, fue «multum sufficiens in latino, philosophus in Arabico, magnus rabinus et magister in Hebraico, et in lingua Chaldaica multum doctus». Arnaldo de Vilanova fue discípulo suyo en hebreo. La actividad de Martí hay que colocarla en el ambiente de convivencia de las

46 P. GLORIEUX, *Répertoire* p.135; M. GRABMANN, *Quaestiones tres fratris Ferrarii Catalani, O.P., doctrinam sancti Augustini illustrantes ex codice Parisiensi editae*: Estudis franciscans 42 (1930) 382-390; MARTÍ DE BARCELONA, *Ferrarius Catalanus, O.P.*: Criterion 3 (1927) 479-483; CARRERAS ARTAU, o.c., I p.170ss.
47 G. S. ANDRÉ, S.I., *Les quodlibeta de Bernard de Trilia*: Gregorianum 2 (1921) 226-265; P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (Kain 1925) p.101; ID., *Une mémoire justificatif de Bernard de Trilla*: RSPHTH 17 (1928) 405-426; 18 (1929) 23-58; 19 (1930) 469-484; ARTAU, II p.176ss.
48 A. CORTABARRÍA, *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana. España. Oriente. Raimundo Martí*: EstFil n.50 (Caldas de Besaya 1970) 79-127; n.51, 359-392.

comunidades judías con los cristianos en una España cuya mitad estaba ocupada todavía por los musulmanes. Este hecho originaba el trato frecuente entre unos y otros, y con ello un peligro que amenazaba la fe de los cristianos. Con objeto de prevenirlo y, al mismo tiempo, de ejercer el apostolado entre judíos y musulmanes se fundaron colegios de lenguas orientales en Murcia y Barcelona (1259), para los que Santo Tomás, a ruegos de San Raimundo de Peñafort, compuso su *Summa contra gentiles*. A este mismo propósito obedece la actividad de Raimundo Martí. Su primera obra es una *Explanatio Symboli*[49]. A su labor de controversia contra judíos y musulmanes responde su *Vocabulario arábigo*, que, según Menéndez Pelayo, es el primer diccionario escrito de esa lengua; el *Capistrum iudaeorum* (h.1267), cuyo manuscrito ha sido hallado por André Berthier, y el *Pugio fidei contra iudaeos* (h.1278). Por testimonio del cronista Diago se sabe que escribió también unas *Sumas* contra el *Corán*, pero no han sido conservadas.

En el *Pugio fidei*, redactado por Martí en latín y hebreo, manifiesta no sólo su dominio del hebreo y el árabe, sino un amplio conocimiento de la literatura rabínica y arábiga. Cita el *Talmud*, la *Mishná*, Maimónides, Ibn Ezra, etc., Avicena, Algazel, Al-Farabí, Averroes. Asín Palacios fue el primero en notar las coincidencias entre el *Pugio fidei* y la *Suma contra gentes*, de Santo Tomás, y, basado en ellas, lanzó la audaz hipótesis de que éste se había inspirado en la obra de Martí. Le contestó el P. Getino, haciendo hincapié en las fechas de composición. Santo Tomás había muerto en 1274, y Martí compone su obra en 1278. Lo que éste hizo en realidad fue aprovechar una obra escrita por el Aquinate con la finalidad de ser utilizada por los misioneros españoles en la controversia con musulmanes y judíos. Por otra parte, Martí no solamente utiliza a Santo Tomás, sino también abundantemente a otros autores, como Algazel y Averroes[50]. La falta de originalidad mengua el valor de la obra; pero aun así fue ampliamente utilizada en España por los controversistas Jerónimo de Santa Fe, en la disputa de Tortosa (1414), y, en su *Hebreomastix*, por el converso Pablo de Santa María, obispo de Burgos, y por el franciscano Alfonso de Espina, en su *Fortalitium fidei;* y en el extranjero, por Pedro Galatino, *De arcanis catholicae veritatis* (1518), Victor Porchet de Salvaticis, *Victoria adversus impios Ebreos* (1520), y, sobre todo, por Blas Pascal en sus *Pensamientos* (1869).[51]

49 Publicada por el P. José M. March, S.I., en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans* (1908) p.450-496: *Explanatio Symboli Apostolorum ad institutionem fidelium* (h.1257).

50 Asín y Palacios, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* (Zaragoza 1904) p.320ss; L. A. Getino, *La «Summa contra gentiles» y el «Pugio fidei»* (Vergara 1905). Confirman y remachan estas pruebas de la inspiración de Martí en la obra de Santo Tomás, y a veces copia literal de sus capítulos, J. M. Llovera, *Ramón Martí* (Barcelona 1929); Carreras Artau, *Hist. fil. esp.* I p.160-174.

Pedro Alfonso.—Dominico burgalés, del convento de Estella, a quien indebidamente algunos han querido identificar con Pedro Hispano. Se le atribuye haber escrito unas *Summulae logicales quae communiter traduntur pueris*. Grabmann propuso la hipótesis de que quizá respondan a la *Summa totius Logicae Aristotelis*, atribuida a Santo Tomás[52]. Es, indudablemente, obra de algún autor español, pues dice: «et hoc idem facimus nos in lingua vulgari, nam dicimus, *el correr mio*, ubi ly *el* est articulus». Es una obra muy buena, quizá un poco penetrada de conceptualismo nominalista, pero que fue aprovechada por Juan de Santo Tomás y otros después de él. Romeu Orticii († 1313).—Mallorquín. Maestro en París. Provincial de Aragón. Intervino en Aviñón en el proceso contra Arnaldo de Vilanova[53]. Alfonso Bonhome (h.1346).—Natural de Cuenca. Hebraísta y arabista. En 1338 tradujo la *Epistola quam missit Rabbi Samuel Israhelita oriundus de civitate regis Marochorum ad Rabi Isaac*[54]. Pedro de Aragón († 1347).—Residió como misionero en el monasterio de Querna (Armenia) y tradujo al armenio la parte 3.ª y el suplemento de la *Suma* de Santo Tomás, así como comentarios a las *Categorías* y *Perihermeneías*, de Aristóteles; a la *Isagoge*, de Porfirio, y a *De sex principiis*, de Gilberto Porreta. Bernard Armengol, maestro por París (1347). Escribió *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*. Intervino en las controversias entre Eymerich y los lulistas. Jaime de Cesulis, de Barcelona. Es autor de un tratado político titulado: *Scacorum ludus, seu de moribus et officiis nobilium*, en que aplica las reglas del juego de ajedrez al orden moral y político. Fue traducida a casi todas las lenguas vulgares en Europa en los siglos xiv y xv. Gombau o Gombaldo de Olujas, maestro por París. Comentó las *Sentencias*. Maestro Prats, *Declarationes ad totam Logicam*. Juan Romeu, de Gerona. Místico. Pedro de Saplana († 1365). De Tarragona. Tradujo al catalán la *Consolación de la filosofía*, de Boecio. Terminó la versión Antonio de Ginebreda († 1395), de Gerona, profesor en París (1392) y arzobispo de Atenas. Antonio Canals, tradujo a Petrarca y comentó a Aristóteles y Séneca en sentido espiritual.

Juan de Monzón.—Valenciano. Enseñó en Valencia y París. En 1387 la Universidad de París condenó 14 proposiciones suyas referentes a la Inmaculada, en que iban incluidas otras de sabor averroísta referentes a la posible existencia de un ser necesario creado: «Ponere aliquod creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem». «Necesse esse non repugnat esse causatum».

51 *Ediciones:* El *Pugio fidei* obtuvo una gran difusión. Se cuentan dos ediciones de la misma en Alemania en el siglo xv, y tres en Francia en el primer tercio del siglo xvi. La edición crítica, preparada por el hebraizante J. de Voisin (París 1651), reimpresa por el orientalista alemán B. Carpzor (Leipzig-Francfort 1687), es la que utilizó Pascal. Cf. DTC I (París 1909) col.921; art. *Martí*, en *Enc. Cult. Esp.* IV (Madrid 1963) p.230; M. Solana, *Corroboración filosófica del dogma de la Trinidad por R. Martí:* RevFil Madrid 22 (1963) 335-368; Llovera, en «Cristiandad» 42 (Barcelona 1945).

Bajo el fuerte impulso de San Raimundo de Peñafort se desarrolló en pos de R. Martí, en los dominicos de Cataluña y Aragón, una primera escuela tomista (Carreras Artau, o.c., p.35.184-187).

52 *Opusc. S. Thomae* 48. Ed. Piana t.17 fol.24v.

53 Glorieux, *Répertoire* n.62.

54 Traducida al italiano e impresa en Santorso, cerca de Vicenza, en 1475.

Este hecho fue causa de un serio conflicto con la Facultad de Teología, en que los dominicos fueron excluidos de la universidad durante quince años (1387-1403). Con este motivo escribió Pedro de Ailly su *Tractatus ex parte Universitatis Parisiensis pro causa Fidei contra quendam Fratrem Johannem de Montesono* (1388). De la enseñanza de Monzón en Valencia queda un tratado inédito: *Glossulae super libros Perihermeneias*[55].

NICOLÁS EYMERICH (1320-1399).—Natural de Gerona. Doctor por la Sorbona de París e inquisidor general del reino de Aragón. En su juventud se dedicó a la filosofía y compuso un *Breviloquium totius Scientiae logicalis et de principiis naturalibus*[56]. *Tractatus in I librum Physicorum Aristotelis*. Un *Elucidarius Elucidarii*, en que corrige a Honorio de Autún. Como apologista se le debe un *Confessio fidei christianae*. Como inquisidor escribió contra los alquimistas: *Tractatus contra alchimistas*, e intervino duramente contra el lulismo, logrando la condenación de 20 obras de Ramón Llull (1372), lo cual le costó el destierro. Varias obras referentes a esta controversia permanecen inéditas: *Dialogus contra Lullistas* (compuesto en Aviñón en 1390), *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli. Fascinatio lullistarum. Incantatio Studii Ilerdensis*. De su actividad como inquisidor queda su famoso *Directorium Inquisitorum*[57]. Se puso al servicio de los papas de Aviñón. Acompañó a Gregorio XI en su viaje de retorno a Roma (1377), pero después combatió a Urbano VI. A petición de Clemente VII compuso un *Tractatus de potestate Papae*, en que defiende la potestad absoluta del pontífice en un sentido teocrático exagerado. Fue buen teólogo, notable escriturario y eminente canonista[58].

SAN VICENTE FERRER (1350-1419).—Natural de Valencia. Enseñó lógica en Lérida (1370) y teología en Valencia (1383-89), y en Aviñón, donde fue maestro del Sacro Palacio. En el convento de San Esteban de Salamanca se conserva una magnífica Biblia que le regaló su gran amigo el papa Pedro de Luna (Benedicto XIII). Intervino en el Compromiso de Caspe a favor del rey Fernando de Antequera, y en el desarrollo del cisma de Occidente con espíritu conciliador. Fue celebérrimo predicador. De su enseñanza como profesor de lógica queda

55 DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Par.* III p.491-496.486-533; P. BELTRÁN DE HEREDIA, en CT 34 (1926) 96; CARRERAS ARTAU, II p.452.
56 Impreso por Pedro Posa en Barcelona en 1498.
57 Roma, edic. Peña, 1578.
58 R. RICOZZI, *L'inquisiteur Nicolas Eymerich* (1320-1399). *Sa vie et ses oeuvres* (École Nat. de Chartres 1936); CARRERAS ARTAU, o.c., II p.450.

un tratado *De suppositionibus terminorum* (1370) y una *Quaestio solemnis de unitate universalis*[59]. Sobre el cisma escribió *De moderno Ecclesiae schismate* (1380). Y un *Tractatus vitae spiritualis*[60].

JUAN DE TORQUEMADA (1388-1468).—Nació en Valladolid. Ingresó en la Orden dominicana en el convento de San Pablo de la misma ciudad, y estudió filosofía y teología en San Esteban de Salamanca. Asistió al concilio de Constanza (1417) acompañando al provincial Luis de Valladolid, confesor de Juan II de Castilla. Se licenció en teología en París (1424) y recibió allí mismo el grado de doctor (1425). Eugenio IV lo llamó a Roma y lo nombró maestro del Sacro Palacio (1431). Asistió al concilio de Basilea como teólogo pontificio (1432). Su defensa de la autoridad del papa sobre el concilio le valió de Eugenio IV el calificativo de «defensor fidei». Influyó mucho en Bessarión, y en el concilio de Ferrara-Florencia (1438-43) desplegó gran actividad para la unión de las Iglesias cristianas. Cardenal de San Sixto (1439). Obispo de Sabina, Palestrina, Cádiz, Orense y León (1446-66). Favoreció la reforma de la orden en España e Italia y fue gran protector de las artes. Se le debe la fachada de San Pablo de Valladolid y la restauración de la *Minerva* en Roma. Fundó un montepío (la *Annunziata*) contra la usura y para dotación de doncellas pobres. Llevó a Italia maestros alemanes que introdujeron allí la imprenta. Tuvo algunas diferencias doctrinales con Alonso de Madrigal (el Tostado) en Siena (1443) y polemizó con Rodrigo Sánchez de Arévalo, defendiendo la potestad imperial. Escribió más de cuarenta obras. De ellas hay 27 impresas y quedan 14 inéditas. *Commentaria in decretum Gratiani*[61]. *Flores sententiarum divi Thomae Aquinatis de auctoritate Summi Pontificis collecti in Concilio Basiliensi anno 1437 iussu cardinalis Iuliani* (Cesarini) (Lyon 1496). Su obra maestra es la *Summa de Ecclesia*[62]. *Tractatus notabilis de potestate Papae et concilio generalis auctoritate* (Colonia 1480). *Tractatus contra principales errores perfidi Mahometis et Turcarum sive Saracenorum* (Paris 1465). *De veritate Conceptionis B. Virginis* (Roma 1547). Pastor lo califica

59 Publicadas por H. FARGES, *Oeuvres de S. V. Ferrier* (Paris 1909).
60 H. FARGES, *Histoire de S. Vincent Ferrier* (trad. esp. Valencia 1903); M. GARCÍA MIRALLES, O.P., *Escritos filosóficos de San Vicente Ferrer:* EstFil 7 (1955) 283-84; J. M. GARGANTA y V. FORCADA, O.P., *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer* (Madrid, BAC 153, 1956); EDUARDO POVEDA, *El tratado de «Suppositionibus dialecticis», de San Vicente Ferrer, y su significación histórica en la cuestión de los universales:* Anales del Seminario de Valencia 3 (1963) 2.º semestre, n.6,5-88; CARRERAS ARTAU, o.c., II p.453-56; P. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., en CT 34 (1926) 97; TODA Y GÜELL, IV p.287.
61 6 vols. (Lyon 1516; Roma 1555).
62 Escrita entre 1448 y 1453 (Colonia 1480; Lyón 1496).

del «más sabio de los miembros del colegio cardenalicio»; y Voigt, del «mayor teólogo de su época» [63].

JUAN LÓPEZ († 1479), natural de Salamanca. Impugnó a Pedro Martínez de Osma y escribió en bella prosa castellana *Concepción y nascencia de la Virgen* [64]. ALBERTO DE AGUAYO (1464-post. 1518), prior del convento de Santa Cruz de Granada. Tradujo en verso y prosa medida la *Consolación de la filosofía*, de Boecio [65]. JUAN DE ORTEGA, natural de Palencia. Enseñó matemáticas en España e Italia: *Summa de arithmetica. Geometria practica utilissima* (Roma 1515). *Quarta opera de Arithmetica et Geometria* (Messina 1522; Sevilla 1532).

LOPE DE BARRIENTOS (1382-1489).—Nació en Medina del Campo. Fue catedrático de prima en Salamanca (1416-34). Obispo de Segovia, Avila y Cuenca. Amigo del marqués de Santillana. Confesor de Juan II y preceptor del príncipe don Enrique. Después de la muerte de Enrique de Villena hizo, por encargo del rey, el expurgo de su biblioteca, que consistía en «dos carretas de libros». Algunos, no sabemos cuántos, fueron condenados al fuego, siendo presumible que solamente sufrieran esa suerte los referentes a artes mágicas, a las que su propietario era muy aficionado. La *Crónica del rey don Juan segundo* no dice más que «Fray Lope los miró e hizo quemar *algunos*, e los otros quedaron en su poder». Fernán Núñez, el comendador griego, dice que Lope de Barrientos quemó «los *libros de la mágica* de Don Enrique de Villena, pero no por su sentencia, sino por mandamiento del rei don Juan, el qual, según dicen, se arrepintió de auer los mandado quemar». Los enciclopedistas y algunos apologistas a estilo de La Mothe-le-Vayer han tejido sobre este hecho intrascendente la fábula de un atentado contra la cultura universal. Con inconsciente ligereza les han hecho coro Feijoo, Amador de los Ríos, y con más ladina intención el *Diccionario* de Montaner, el cual dice: «Este acto, digno de los llamados bárbaros, no lo perdonará la historia a Barrientos, cuyo nombre irá unido constantemente a este acto de intolerancia semisalvaje». En realidad, la cosa no es para tanto ni la cultura española sufrió grave detrimento con la incineración de unos cuantos libros de magia, de los que quedaron los suficientes, dentro y fuera de España, para

[63] NICOLÁS ANTONIO, *Biblioteca hispana vetus* (Madrid 1778); QUÉTIF-ECHARD, *Scriptores Ord. Praed.* I (París 1719) p.837-843; ST. LEDERER, *Der Spanische Kardinal Johannes von Torquemada* (1879); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Colección de documentos inéditos para ilustrar la vida del Card. Juan de Torquemada:* Archivum Fr. Praedicat VII (Roma 1937); V. GARRASTACHU, *Los manuscritos del Card. Torquemada en la Biblioteca Vaticana:* CT 41 (1930) 188-217.291-321.

[64] Ed. P. LUIS GETINO (Madrid 1924).

[65] Ed. L. GETINO (Madrid 1921; Buenos Aires, Austral, 1946).

que podamos presumir su contenido. Tampoco es exacto adjudicar a Lope de Barrientos el cargo de inquisidor general, que no existió en España hasta medio siglo después, ni regalar a don Enrique el título de «marqués de Villena», que nunca le correspondió. Por encargo de Juan II escribió un *Tratado de caso e fortuna* (1434-37), en que sigue la tendencia senequista. Escribió también *Tractados del dormir e despertar e soñar e profecia e agüeros e adivinanzas* y *Clavis sapientiae* (inéditos) [66].

Franciscanos

GONZALO DE BALBOA († 1313).—Natural de Galicia. Maestro en París, donde fue profesor y protector de Escoto. Ambos fueron decididos partidarios del papa Bonifacio VIII en su lucha contra Felipe el Hermoso, por lo que fueron desterrados de París. Polemizó con el maestro Eckhardt, O. P. Elegido general de su orden, tuvo que hacer frente al partido de los «Espirituales». Además de las *Cuestiones*, descubiertas por Longpré y Grabmann, es autor de unas *Conclussiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis*, que figuraban entre las obras de Escoto [67]. En ellas aparecen varios temas que desarrollará su discípulo, especialmente el voluntarismo [68].

ANTONIO ANDRÉS (1280-1320).—«Doctor dulcifluus». Nació en Tauste. Estudió en la Universidad de Lérida. Enseñó lógica y filosofía natural en Monzón y se graduó de maestro en París, donde fue discípulo de Escoto, cuyas doctrinas sigue fielmente. Obras seguras son: *Expositiones super artem veterem* (Venecia 1517). *Tractatus de syllogismo demonstrativo et topico. Tria principia rerum naturalium* (sobre filosofía natural, donde defiende la necesidad de la *haecceitas*, como forma sobreañadida y principio de individuación). Carreras Artau pone en tela de juicio, con serias razones, la atribución a Andrés del comentario *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* o *Scriptum super Metaphysicam Aristotelis* [69].

GUILLERMO RUBIÓ (h.1334).—Natural de Villafranca del Panadés. Estudió en París, donde fue discípulo de Pedro de Marchia (h.1320). Fue ministro provincial en 1334, fecha en que presentó a la censura sus *Disputas* a los cuatro libros de las

[66] LUIS GETINO, *Vida y obras de Fray Lope de Barrientos:* Anales salmantinos I (Salamanca 1927).

[67] *Opera* (Vives, Paris 1892) t.6 p.601-667.

[68] CARRERAS ARTAU, o.c., I 188-190; J. M. PONS, *Fr. Gonzalo de Balboa, primer general español de la Orden:* Rev. Estud. Francisc. 7 (1911) 171-180.332-342.

[69] CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* II p.460-472. Ha sido atribuido también a Escoto, y se encuentra por ello inserta en la edición de sus obras (Vives, París 1891-95) t.6. Se trata, al parecer, de obra compuesta por redactores anónimos de la escuela escotista.

Sentencias, de Pedro Lombardo (impreso en París, 2 tomos, 1517-18). Acusa la influencia de Ockham y se aparta en algunas cuestiones de Escoto, por ejemplo en la distinción formal. Su actitud refleja la corriente de criticismo y escepticismo relativo que comienza a revelarse a mediados del siglo XIV [70].

PEDRO TOMÁS.—Catalán. Enseñó filosofía en Barcelona en las dos primeras décadas del siglo XIV. Se graduó de maestro en teología, quizá en Cambridge. Fue calificado de «doctor strenuus, proficuus et invincibilis». Señala la orientación del escotismo hacia un realismo exagerado. Escribió *De ente*, *De formalitatibus*, *De esse intelligibili*, *De unitate numeri*. M. R. Hooper ha editado un quodlibeto suyo (Nueva York 1957). Intervino en las cuestiones sobre la pobreza evangélica y en las disputas sobre la Inmaculada [71].

ALVARO PELAYO (h.1280-1352).—Gallego. Se graduó en derecho civil y canónico en Bolonia. En 1304 ingresó en la Orden franciscana y fue discípulo de Escoto en París. A pesar de simpatizar con el partido de los «Espirituales», se puso decididamente de parte del papa Juan XXII contra Luis de Baviera y Marsilio de Padua. Residió en la corte de Aviñón, donde fue penitenciario apostólico. Fue nombrado obispo de Corón (Grecia) y de Silves (Portugal) en 1333. Expulsado de su diócesis, murió en Sevilla. Sus obras interesan sobre todo por el aspecto político, en que refleja las luchas doctrinales de su tiempo sobre las relaciones entre el poder civil y el pontificio. *Collyrium adversus haereses*, *Speculum regum* y, sobre todo, su magno tratado *De statu et planctu Ecclesiae*, compuesto en Aviñón, en que defiende una teoría hierocrática en la que el poder pontificio tiene una absoluta supremacía sobre el civil. «El papa puede privar a los reyes de sus reinos, y al emperador de su imperio». Toda jurisdicción se deriva del papa como de fuente y cabeza. El papa es monarca universal de todo el pueblo cristiano, *et de iure totius mundi*; así que todo hombre, quiera o no quiera, está sometido al papa como a superior («de iure subicitur ut praelato»). «Todo lo rige, dispone, ordena y juzga como le place, porque su voluntad es ley». No obstante, no concede al papa potestad directa sobre las cosas temporales, sino que afirma que «debe dejar a otro el ejercicio de la espada o potestad temporal» [72]. En la segunda parte de su *De statu et planctu*

[70] J. RUBERT CANDAU, artículos sobre *Fr. Guillermo Rubió, O.F.M.*: Archivo Ibero-Americano (años 1928-1937). Edición aparte (Madrid 1945); CARRERAS ARTAU, o.c., II p.471-473.
[71] CARRERAS ARTAU, o.c., II p.473-474.
[72] *De statu et planctu Ecclesiae* I p.4.13.37.45. Cf. N. JUNG, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical: Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII* (Paris 1931); G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia* III p.94-95.

Ecclesiae fustiga duramente los vicios y defectos de la sociedad de su tiempo, esperando su purificación de las virtudes y pobreza representadas por los discípulos de San Francisco.

FRANCISCO EIXIMENIS (h.1340-1409).—Nació en Gerona. Se graduó de maestro en teología en Toulouse (1374) y enseñó en Barcelona. Fue nombrado patriarca de Jerusalén y administrador de la diócesis de Elna. Murió en Perpiñán. Escribió casi todas sus obras en lengua catalana. Proyectó una gran enciclopedia titulada *Crestià*, que debería tener trece libros, en honor de Jesucristo y de los doce apóstoles, pero sólo escribió los tres primeros y el doce. Trata especialmente de temas políticos en el *Dotzé (Regimiento de príncipes y de comunidades)*. Otras obras suyas son: *Regiment de la cosa pública*, *Llibre dels Angels*, *Llibre de les Dones*, que versa sobre las virtudes y defectos de las mujeres; *Scala Dei*, que es un tratado de contemplación; *Vida de Jesucristo*. Su pensamiento está dominado por la simpatía hacia los «Espirituales» e inspirado en un propósito de purificar la sociedad para integrarla en una organización bajo el vínculo de la caridad. En sus teorías políticas se inclina hacia una monarquía templada, en que el poder del príncipe le viene de Dios a través del pueblo, de suerte que, si degenera en tirano, puede ser desposeído. En cuanto al poder pontificio, éste es monárquico puro, pues toda la autoridad le viene directamente de Dios, y es superior al poder temporal, el cual debe estar subordinado al espiritual [73].

JUAN VIDAL, intervino en la polémica suscitada en París por las doctrinas del dominico Juan de Monzón, y escribió contra el también dominico Juan Tomás. FRANCISCO VIDAL DE NOYA († 1492). Preceptor de don Fernando el Católico. Obispo de Cefalú (Sicilia). Compuso unas *Postillae ad Scoti Mariani Doctoris libros*. GUILLERMO GORRIS, aragonés llamado *Scotus pauperum*, por su *Summa pauperum* (Toulouse 1489). PEDRO DE CASTROVOL (h.1479/98). Natural de Mayorga (León). Enseñó en Lérida. Comentó la *Etica*, los *Económicos* y *Políticos*, de Aristóteles: *Commentum super libros Ethicorum*. *Commentum super Oeconomicorum et Politicorum Aristotelis* (Pamplona 1496). JUAN DE CASTROJERIZ tradujo el *De regimine principum*, de Egidio Romano. JUAN MARBRES, o *Ioannes Catalanus*, canónigo de Tortosa y profesor de filosofía natural en Toulouse. Se declara ferviente escotista y combate a los nominalistas y peripatéticos en sus *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (Padua 1475; Venecia 1520) [74].

[73] CARRERAS ARTAU, o.c., II p.477-480, con bibliografía y ediciones.
[74] CARRERAS ARTAU, o.c., II p.558-560.

Agustinos

Bernardo Oliver († 1348).—Valenciano. Maestro de teología en París. Obispo de Huesca, Barcelona y Tortosa. Tomó parte en la controversia contra los judíos: *Tractatus contra perfidiam iudaeorum. De Inquisitione Antichristi*. Su obra mística *Exercitatorium mentis in Deum*, de fondo agustiniano y anselmiano, fue traducida al castellano: *Espertamiento* o *levantamiento de la voluntad en Dios*, y al catalán: *Excitatori de la pensa a Deu* [75].

Alfonso Vargas († 1366).—Toledano. Estudió y enseñó en París. Obispo de Badajoz, Osma y Toledo. Sigue un tomismo independiente a la manera de Egidio Romano, con fondo aristotélico en psicología, y agustiniano y bonaventuriano en teología. *Quaestiones de anima. In librum primum Magistri Sententiarum* [76].

Jaime Pérez de Valencia († 1490).—Teólogo, biblista y hebraísta. Martín Alonso de Córdoba († 1476).—Vivió en la corte de Juan II y entra ya en el ambiente renacentista. *Compendio de la fortuna*, dedicado a don Alvaro de Luna [77]. *Vergel de doncellas*, para la educación de Isabel la Católica (Valladolid 1500). *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano, debido al P. fray Martín Alfonso de Córdoba, agustiniano* [78].

RAIMUNDO LULIO * (1233-1316).—**Vida.**—El famoso Doctor Iluminado, filósofo, escritor y misionero, nació en Palma de Mallorca, hijo único de noble familia catalana. Su padre

[75] B. Oliver, *Exercitatorium menti in Deum*. Edic: B. Fernández, O.S.A. (Madrid 1911); Benigno Fernández, *Fr. Bernardo de Oliver:* CD 69-72 (1906-1907). Serie de artículos y edic. de la versión castellana del siglo xiv: *Espertamiento de la voluntad en Dios;* Francisca Vendrell, *La obra polémica antijudaica de Fr. Bernardo Oliver:* Sefarad 5 (1945) 303-336.

[76] P. Fermín Fernández, O.S.A., *La prueba anselmiana de la existencia de Dios vista por Alfonso Vargas de Toledo:* CD 77 (1961) 281-308; J. Kürzinger, *Alphonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre*. Beitrage XXII 5-6 (Münster 1930); Carreras Artau, o.c., II p.490.

[77] Edición P. Fernando Rubio Alvarez, O.S.A. (El Escorial 1958).

[78] Publicado por Aníbal Sánchez Fraile (Salamanca 1956).

Bibliografía: Carreras Artau, *Historia de la fil. española. Fil. cristiana ss.XIII al XV* I p.231-639. El estudio más completo actualmente existente, con catálogo crítico de todas las obras, p.284-334; Menéndez Pelayo, *Heterodoxos*. Ed. Nac., t.36 p.257-281; Id., *La Ciencia Española* art.21 p.71-91; G. Maura Gelabert, *Ensayo sobre la filosofía del B.R. Llull:* Rev. luliana 1 (1901) 26-56; J. Avinyo, *El terciari francisca Beat Ramón Llull* (Igualada 1912); J. H. Probst, *Caractère et origine des idées da B. R. Lull* (Toulouse 1912); S. Bove, *El sistema científico luliano* (1912); M. Batllori, *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos* (Palma 1945); Allison Peers, *Ramon Lull. A Biography* (Londres 1929); J. Xirau, *Vida y obra de Ramón Lull. Filosofía y mística* (México 1946); M. Flori, *Las relaciones entre la teología y la filosofía y concepto de filosofía cristiana en el «Arte magna» del B. R. Lulio:* Raz Fe (1934-1935); J. Falco Oliver, *Teoría elemental de los resúmenes y combinatoria* (Palma 1947); F. Sureda y Blanes, *La simbología en el pensamiento filosófico luliano:* Rev. Fil 3 (1944) 469-507; Id., *El Lulismo en Italia:* Rev. Fil. 2 (1943) 259-313.479-537; Id., *Cábala y lulismo:* Stud. monogr. et rec. 2 (1948); W. Plazeck, *R. Lull*, 2 vols. (Düsseldorf 1962-63).

y su madre pertenecían a ilustres estirpes. Había acompañado su padre al rey Jaime I en la conquista de Mallorca, y por sus servicios recibió honores y posesiones en la isla. En ella se estableció con su mujer hacia 1231, dejando los bienes que poseía en Cataluña. A los catorce años, el joven Ramón Lull entró como paje al servicio de don Jaime, a quien acompañó en sus continuos viajes. Ganóse pronto la confianza del rey, que le nombró preceptor del infante heredero Jaime II, ya gobernador de la isla. Figura después como senescal de la corte y mayordomo del infante, y en 1257 se unió en matrimonio con la dama Blanca Picany, de la que tuvo dos hijos. En su vida cortesana se dio al fausto y ostentación palaciegas y se entregó también, según confesión propia, a relaciones amorosas, cultivando la música y poesía amorosa de los trovadores como pábulo de su galantería escandalosa.

Cumplidos los treinta años, tuvo lugar el cambio radical de su vida con el fenómeno de su conversión sobrenatural, relatado en la *Vida coetánea* [79]. Retirado una noche en su habitación, componiendo «una vana canción a una sua enamorada», se le apareció Jesús crucificado, visión que se repitió otros cuatro días. Conmovido y súbitamente cambiado, se confesó y se entregó a obras de penitencia, entendiendo que Dios le llamaba a abandonar las vanidades del mundo y entregarse a una empresa espiritual. Rompió los vínculos familiares y vendió sus posesiones, dejando lo necesario al sustento de la esposa e hijos. Emprende en seguida su primera peregrinación a Santiago y al santuario de Rocamador. De regreso a Barcelona, y cuando se decidía a ir a estudiar a París, fue disuadido por San Raimundo de Peñafort, quien le aconsejó retirarse a su ciudad natal. Retirado en Palma, comenzó el período de sus estudios, que ya comprendió imprescindibles para su misión apostólica, y duraron nueve años (1265-74). Compró un esclavo árabe que le enseñó a fondo la lengua arábida, ya que lo hablaba y llegó a escribir algunas de sus obras en esta lengua. Había recibido una educación eminentemente caballeresca, propia de su condición social, pero con amplia instrucción en las letras de su tiempo, pues desde su primera juventud «diose al arte de trovar y de componer canciones y escritos sobre las locuras de este mundo»; arte que cultivó toda su vida, como trovador del amor de Jesucristo, componiendo numerosos escritos poéticos. Y fue un maestro en la lengua catalana, el primero que introdujo la lengua vulgar para expresar y difundir la filosofía.

[79] Esta especie de autobiografía, redactada sobre sus propias confesiones por algún discípulo suyo hacia 1311 y en catalán, es la principal fuente de su vida junto con numerosos datos consignados en sus obras.

Aprendió también en su retiro el latín, el lenguaje culto de su época, que habría de perfeccionarlo a lo largo de su vida, hablándolo y escribiendo en latín parte de sus obras. Solamente en obra posterior se excusa y ruega que no le juzguen por lo defectuoso del estilo, porque no era «gramático ni retórico», se entiende de profesión. Fuera de ello, Raimundo Lulio es el tipo de genio *autodidacto* que asimiló, aunque de forma irregular y arbitraria, gran parte de la cultura de su época, sobre todo filosófico-teológica, por propia lectura y por maestros circunstanciales. Se comprueba en el inmenso acervo de sus obras el conocimiento, directo o indirecto, de los libros aristotélicos, algo de Platón, de San Agustín y de numerosos escolásticos que más influenciaron su pensamiento, como San Anselmo, Ricardo de San Víctor, Egidio Romano y otros doctores de la corriente agustiniana y franciscana. En Mallorca debió especialmente de conocer filósofos árabes, pues una de sus tempranas obras, la *Lógica*, compendia directamente el original arábigo de Algacel, y en otras posteriores es inspirado por las maneras de los sufíes y otras ideas musulmanas. Declara también haber tomado de los árabes parte de la terminología del *Arte general*. Por los árabes debió, pues, de tener el primer conocimiento de la doctrina aristotélica.

Diez años después de la conversión se retiró al monte Randa, donde permaneció algunos meses entregado a la contemplación y al estudio. Allí recibió «una ilustración divina», que fue decisiva en toda su vida y por la que se confirmó en los propósitos concebidos en su conversión: dedicarse enteramente al ideal apostólico de conversión de los infieles, árabes y judíos; escribir en adelante buenos libros, siempre mejores, para refutar sus errores y demostrar las verdades de fe; acudir al Santo Padre y a los príncipes cristianos para impetrar la organización de nueva cruzada y la fundación de algunos monasterios, donde futuros misioneros aprendiesen el árabe y otras lenguas orientales para explicar su *Arte* a los paganos. Son los planes que nunca abandonó Lulio y animaron la heroica aventura de su vida. Por esa «ilustración divina» se sintió asimismo inspirado, según declaró siempre, a escribir un *Arte general*, gracias al cual la conversión de los gentiles era totalmente factible. Toda su vida anduvo íntimamente persuadido de haber recibido de Dios la «iluminación» de su *Arte*. De ahí que se le llame «el Doctor Iluminado». Y, asimismo, de la bondad y eficacia de dicho *Arte—librum meliorem de mundo*, dice el texto latino de la *Vida coetánea*—, apto para ser aprendido en medio año y dar el instrumento de saber suficiente para refutar a los infieles. Desde entonces se entrega incansable a escribir libros hasta el fin de sus días. De hecho compuso en su retiro del monte Randa el *Arte mayor* primitiva, primera versión de su obra magna, y el *Libre de contemplació en Deu*. En ambas obras mayores se encuentra ya todo el fondo del pensamiento filosófico-teológico-místico de Lulio, que en los siguientes ha de perfilar.

La fama de la vida y escritos de Lulio llegó a oídos de su antiguo discípulo Jaime II, que le llamó a Montpellier, donde residía (perteneciente entonces, así como Perpiñán, a la corona de Aragón). Allí acudió Raimundo, donde compuso su *Ars demonstrativa*. Por entonces tenía en su haber diecisiete escritos, que el rey los hizo examinar por un maestro franciscano, el cual los aprobó y elogió grandemente. Consiguió también Raimundo del rey subsidios para fundar su primer colegio de lenguas. Vuelto a Mallorca, fundó, en efecto, el colegio de Miramar, donde reside un año escaso dado a la contemplación y redacción de obras. Pero el místico aventurero no tenía talento organizador ni temperamento para dedicarse de modo estable a una obra. Su colegio fracasó pronto y ya no fundó ningún otro, no obstante que en toda su vida se dedicó a reclamar de papas y reyes el establecimiento de dichos centros de lenguas. Sólo prosperaron las escuelas de lenguas que los dominicos, por su parte—pues la idea venía de San Raimundo de Peñafort y Ramón Martí—, fundaron en el reino de Aragón y en Túnez, y las que el concilio, a ruegos de Lulio, mandó erigir en las universidades.

Raimundo entonces comienza su inaudita carrera de misionero laico, en recorrido incansable por media Europa y toda la cuenca del Mediterráneo, movido por su celo ardiente y sus ideales de conversión de los infieles, en solicitudes a las cortes de papas y reyes a favor de sus planes, en pública discusión y enseñanza de su *Arte* por universidades y plazas públicas. Pasa primero a Roma para gestionar sus colegios misioneros y halla la sede vacante. Emprende un misterioso largo peregrinar de varios años (1277-1282) por tierras septentrionales del mundo cristiano, por las occidentales de Lusitania y las meridionales, hasta Abisinia, cuyo itinerario es imposible reconstruir. Regresa a Perpiñán en visita a su protector don Jaime. Vuelve a Roma, donde interesa por sus proyectos a Martín IV y Honorio IV. De Roma se traslada a París (1286), y en esta su primera estancia, tan deseada, en la capital francesa lee públicamente su *Arte* en las escuelas universitarias, y desde entonces fue considerado como «maestro en artes». De

nuevo pasando por Montpellier y asistiendo al capítulo general de los franciscanos—antes, en Bolonia, había asistido al de los dominicos—, vuelve a Roma a interesar a Nicolás IV por un proyecto de conquista de Tierra Santa. De Génova se traslada por primera vez a Túnez (1292), con poco éxito en su tentativa misionera, pues es pronto expulsado y pasa a Nápoles, donde explica su *Arte* a los sarracenos de la ciudad. Otra vez a Roma para presentar a Celestino V sus proyectos de fundación de colegios de misioneros, conquista de Tierra Santa y unificación de las órdenes militares bajo un gran maestre; peticiones que de nuevo hace a su sucesor, Bonifacio VIII. En Asís profesa como terciario de San Francisco (1295), a cuya orden y espíritu franciscano estuvo entrañablemente unido. No encontrando acogida a sus peticiones, abandona desolado la corte pontificia y se traslada a París para presentarlas al rey de Francia. En esta segunda estancia de París combatió tenazmente a los averroístas de la Sorbona y escribió diversos libros.

Pasando por Barcelona, regresa a Mallorca (1300), después de veintidós años de ausencia. Su espíritu, a la vez aventurero y misional, sólo le permite un año de estancia en la isla natal, dedicado con febril actividad a componer libros y a disputas con judíos y sarracenos, numerosos aún en dicha isla. De nuevo emprende una serie de viajes cuyo solo relato produce vértigo. Embarca a Chipre, donde es envenenado; luego pasa a Armenia y vuelve a Rodas y Malta, recalando de nuevo en Mallorca, para volver pronto a Génova y Montpellier, y, siguiendo a la corte pontificia por Lyón, trasladarse por tercera vez a París, donde también enseñó su *Arte* y compuso otros libros y tratados. Desde París el inquieto misionero mallorquín peregrina a Pisa, y de allí emprende un segundo intento misional a Berbería, también sin éxito, pues en Bugía es apedreado por el pueblo y encerrado seis meses en mazmorra, para ser luego expulsado. Un naufragio le vuelve desnudo y sin libros a Pisa, donde vivió retirado en el convento de Santo Domingo (1307-8) componiendo libros y el proyecto de conquista de Jerusalén, *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, que presentó personalmente a Clemente V en Aviñón. Siendo también infructuosa su gestión, el genial aventurero viajó otra vez a París. Esta cuarta estancia en la capital francesa (1309-1311) tuvo mejores resultados. Provocó una verdadera cruzada contra los averroístas, a quienes tenía por herejes por su concepción básica de la doble verdad, con su escisión dualista entre la filosofía y la verdad revelada que les llevaba a la consecuen-

cia de que los dogmas de fe no podían ser entendidos. Posición polarmente opuesta a la de R. Lulio, cuyo principal intento apologético era demostrar «por razones necesarias» los dogmas cristianos. Por otra parte, cuarenta maestros y bachilleres aprobaron su doctrina. Y del rey obtuvo amplias cartas comendaticias para sus súbditos y para toda la cristiandad.

La convocación por Clemente V del concilio de Viena reanimó aún más al misionero mallorquín. Con juvenil fervor púsose en marcha para el concilio, al que renovó sus tenaces peticiones de fundación de colegios de lenguas, fusión de las órdenes militares para la conquista de Tierra Santa y empresa de una nueva cruzada. Todavía amplió su solicitud con nuevas demandas, como la prohibición de la doctrina averroísta, que se enseñara Derecho y Medicina con arreglo a los principios de su *Arte*, predicación a los judíos y árabes en el mundo cristiano, etc. Fue donde más audiencia obtuvo R. Lulio. El concilio dispuso la enseñanza de lenguas hebrea, arábiga y caldea en Roma, Bolonia, París, Salamanca y Oxford, y acordó nueva expedición a Tierra Santa confiada a Felipe el Hermoso, amigo de Lulio. La prohibición del averroísmo vino mucho más tarde, en el concilio V de Letrán.

El infatigable misionero vuelve a emprender, ya en edad avanzada, sus últimas correrías apostólicas. Regresa por Montpellier a Mallorca, reembarca a Sicilia y, con cartas comendaticias del rey y prelados, emprende su último viaje a Bugía (1314-15). Desde allí reclama con cartas al rey la presencia de misioneros franciscanos y de su discípulo fray Simón, que le traduzca sus nuevos quince tratados de polémica con los sarracenos. Estas disputas concitaron por fin el furor de la muchedumbre, que lo arrastró y apedreó, siendo liberado por la autoridad del caíd y embarcado en una nave de genoveses, que le condujo moribundo a Mallorca, donde murió (1316). Así consiguió el martirio, que fue el supremo ideal de su vida. Y por tradición inmemorial es venerado como mártir.

La vida de Raimundo Lulio parece casi increíble, pura aventura legendaria, si no estuviera comprobada en todos sus itinerarios por el relato autobiográfico de la *Vida coetánea* y confirmada por los datos y el *explicit* de un enjambre de libros que iba escribiendo por el camino. Más asombrosa e increíble aún parece la infatigable actividad de escritor de este viajero incansable, que en todas las estancias de su continuo peregrinar iba dejando obras y aun continuaba escribiendo por los caminos, pues no daba reposo a su pluma ni aun en la nave-

gación. Sólo así es posible el inmenso legado de producción escrita del Doctor Iluminado.

Obras.—El *opus* luliano, fruto de su desenfrenado escribir por los caminos de Europa y Africa, comprende 243 *obras* conocidas. Los críticos han descartado otras 44 apócrifas, entre ellas todas las de alquimia que le han sido atribuidas. Algunas las escribió en árabe—cuyos originales se han perdido todos—y vertidas luego por el mismo Lulio al catalán. La mayor parte las escribió en catalán, que se cuidaba de hacerlas traducir al latín por sus discípulos o los frailes de los conventos donde se hospedaba, para su mayor divulgación. De ellas suelen conservarse el doble texto, latino y catalán. Pero otras muchas, sobre todo en la última etapa, las escribía en latín. Dentro de ese crecido número se comprenden obras de más vastas proporciones al lado de breves escritos y pequeñas composiciones rimadas. Lulio era un tenaz repetidor de sus ideas para inculcarlas por doquier, y de cada una de sus obras mayores, sobre todo del *Arte*, derivaba una larga serie de trabajos menores, comentarios, compendios y aplicaciones de sus principios a muy diversas materias.

La materia de sus escritos es muy varia: obras puramente filosóficas, teológicas, apologéticas y polémicas, escritos de medicina, física y matemáticas; obras místicas, escritos pedagógicos, sobre la cruzada y misiones; sus obras, por fin, literarias y poéticas. Entresacamos de tan vasto catálogo las más importantes o conocidas:

Libre de Contemplació en Deu. Liber Contemplationis (Mallorca 1272). Obra maestra e inmensa, comparada en la literatura catalana a la *Divina Comedia* en la italiana.

La Logica del Gazzali posada en rims (Compendium Logicae Algazelis, en su primera redacción arábiga una de las primeras, preparatoria del *Ars magna,* que es la siguiente).

Art abreujada d'atrobar veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem, Mallorca 1271?). Obra también capital, primer modelo del *Arte general* luliana, del que derivan las demás *Artes* particulares.

Libre del gentil e dels tres savis (Liber de gentili et tribus sapientibus, Mallorca 1272). Escrito primero en árabe y luego en catalán, original modelo de discusión ecuménica y encuadrada en marco literario.

Art demostrativa (Ars demonstrativa, Montpellier h.1274). Obra también troncal de larga serie de *Artes* particulares.

Libre de Chaos (Liber Chaos, Montpellier h.1275). Es un tratado de cosmología.

Art inventiva (Ars inventiva veritatis, Montpellier 1289).

Taula general (Tabula generalis ad omnes scientias applicandas (Túnez-Nápoles 1293-4), de la que derivan otras varias *Tablas.*

Art de fer e soldre questions (Lectura super artem inventivam et tabulam generalem, Roma 1295). Obra voluminosa que aplica las reglas del *Arte general* a resolver numerosas cuestiones.

Arbre de Sciencia (Arbor Scientiae, Roma 1296). Obra enciclopédica de las ciencias, una de las más importantes del pensamiento luliano.

Logica nova (Liber de nova logica, Génova 1304).

Liber de ascensu et descensu intellectus (Montpellier 1304). Uno de los escritos filosóficos más importantes y divulgados.

Ars generalis ultima (Lyón 1305-Pisa 1308). Es la obra capital y forma definitiva del *Ars magna* luliana.

Art breu (Ars brevis, Pisa 1308). Compendio del *Arte general,* muy difundido.

Declaratio Raymundi per modum dialogi edita o *Liber contra errores Boetii et Sigerii* (París 1297). Típico escrito antiaverroísta, comentario a las 219 proposiciones condenadas por E. Tempier.

Los cent noms de Deu (De centum nominibus Dei, Roma 1285).

Libre de amic e amat (Liber amici et amati [Mallorca 1276-8], que forma parte del *Blanquerna).*

Libre de Evast e Blanquerna (Montpellier 1283-5). Especie de novela filosófico-social. *Blanquerna* es la obra literaria clásica y más conocida de Lulio.

Libre de Meravelles (París 1288-9). Obra por su valor literario similar a la anterior y de gran contenido filosófico.

Lo Desconhort. El desconsuelo (Roma 1295?). Obra maestra de la poesía luliana.

Liber de fine (Montpellier 1305). Exposición de su proyecto de un grandioso imperio de toda la cristiandad [80].

Actitud filosófica.—La actitud fundamental de Raimundo Lulio está determinada por su concepción de la filosofía. Esta concepción es esencialmente la de las corrientes agustiniana y místico-franciscana. La filosofía es un mero instrumento al servicio de la fe y sus dogmas. No se concibe una separación entre la teología y la filosofía, pues ésta conserva siempre en Lulio su función auxiliar e instrumental al servicio de la verdad revelada. Si la filosofía pierde así su autonomía, formando con la teología un todo único, un saber unitario, que es la sabiduría cristiana, por otra parte se adentra a fondo por todo el campo teológico, en la penetración racional de las verdades de fe, hasta agotar la función del *credo ut intelligam.*

Esta concepción se conjuga muy bien con la tendencia *polémico-apologética* que es primordial en el pensamiento de Lulio. Su objetivo único, al que había consagrado su vida, era la conversión de los infieles, no excluyendo las armas temporales de la conquista mediante la cruzada, pero en definitiva por «las armas espirituales» de la persuasión. Domina en toda la producción de Lulio la idea de demostrar la verdad del cristianismo «por razones necesarias» o «demostrativas» *(lógicales),* es decir, demostraciones filosóficas prescindiendo de los textos revelados—que ni judíos ni árabes aceptaban—e in-

80 *Ediciones conjuntas: Beati R. Lulli Opera omnia,* por I. SALZINGER (Maguncia 1721-40) 10 vols.; *Obres de R. Lull,* edic. original (Palma de M. 1905-50) 21 vols. publicados; *R. Lull. Obras literarias,* por M. BATLLORI y M. CALDENTEY (Madrid, BAC, 1948) con bibliografía crítica, p.81-93.

tentando, con la mayor claridad posible, «demostrar» la divinidad de Jesucristo, la Trinidad y otros dogmas. De ahí la necesidad de entablar discusiones y controversias, de organizar polémicas orales y escritos con ellos, con el fin de refutar sus errores y mostrarles la verdad cristiana. Y de ahí también la necesidad de proveerse de un copioso bagaje filosófico, sobre todo lógico, a modo de arte general demostrativo, para tales controversias, así como de equiparse con el conocimiento de sus lenguas. Esta magna idea apologética no era original de Raimundo, pero sí de origen catalán. Provenía de San Raimundo de Peñafort, que había ordenado a Santo Tomás escribir la *Summa contra gentes* e impulsado la creación de escuelas de lenguas orientales en la orden dominicana. En la *Summa* aquiniana se había inspirado el dominico Raimundo Martí para sus tratados apologéticos *Explanatio symboli apostolorum* y el célebre *Pugio fidei*. Pero mientras Martí, en la justa línea tomista, empleaba las «razones naturales» como analogías y congruencias para hacer accesibles y razonables los dogmas, y reservaba «las demostrativas e irrefragables doctrinas» para probar la existencia de Dios, R. Lulio inauguraba el nuevo «arte de filosofar» aplicando abiertamente los argumentos racionales a demostrar los dogmas. Provenía tal método del agustinianismo medieval y había sido usado por San Anselmo, Ricardo de San Víctor y otros, como es notorio. Su adopción en grande escala por R. Lulio en todos sus escritos marca la línea de su pensamiento como *racionalista*. Pero el racionalismo de Lulio, ingenuo y optimista, nada tiene que ver con la figura del racionalismo posterior independizado de la fe y cuya primera aparición él entrevió en el averroísmo, contra el cual luchó con denuedo. Su tendencia racionalista provenía de cierta confusión entre la filosofía y la teología, nacida del iluminismo agustiniano, según la cual toda verdad—natural o sobrenatural—proviene de la iluminación o revelación de Dios, y que, recibida en el cristiano, constituye un solo saber, desarrollado y demostrado por su razón. Lulio se mantiene siempre dentro de la pura ortodoxia, y su racionalismo se empareja muy bien con su tendencia franciscana predominantemente afectiva y su ardiente misticismo, que da la primacía al amor en la ascensión contemplativa a Dios.

Por otra parte, el pensamiento de Lulio tiene por fondo el realismo del escolasticismo. Conoce, aunque insuficientemente, las principales doctrinas escolásticas, dentro de las cuales se mueve, y nunca combatió la escolástica, si bien los modos originales de su pensar dialéctico dieron ocasión a los ataques de los tomistas. Con razón le llama Carreras Artáu [81] el creador, o al menos representante, de un «escolasticismo popular», es decir, sin el tecnicismo de las escuelas, empeñado en vulgarizarlo y hacerlo de uso común junto con la teología en sus numerosos escritos en catalán.

La lógica.—El pensamiento de Lulio es eminentemente lógico y logicista. Uno de sus primeros escritos es el *Compendio de la Lógica del Algazel*, resumen del texto arábigo de este filósofo árabe que él compendió a su modo en lengua árabe con parte de su filosofía, luego lo hizo traducir al latín *ad consolationem scholarium* y, más tarde, le dio versión catalana rimada. Lulio se inició, pues, en la lógica aristotélica a través de este filósofo árabe. En su *Compendio* expone la doctrina de los predicamentos y trata de cada uno de ellos y hasta de la diferencia *inter esse et essentiam*. Asimila la doctrina de las proposiciones y silogismos con la técnica de los distintos modos del silogizar y de la demostración, que usará a lo largo de su filosofía en su constante empeño de demostrar toda verdad. En la versión latina y para la divulgación de su *Arte* en los medios escolásticos hubo de adaptarse a la terminología común, usando los términos de *genus, utrum, aequivocum, simpliciter, secundum quid*, etc., que permanecen en el rimado catalán. Sólo se distingue de la lógica escolástica en que Lulio repugna la lógica meramente formal, o de «segunda intención», como disciplina propia e independiente de la teología, vana arte de la disputa por la disputa. La suya es una lógica «natural y de primera intención», instrumento popular para filosofar sobre la verdad divina, pues ya en ella esboza las demostraciones sobre los atributos divinos y creación e insiste en los tres grados de certeza con los tres modos de conocimiento *per vestigia, per imaginem*, por ciencia infusa. Otra diferencia marcada es que Lulio deriva la lógica común de proposiciones hacia su lógica «algebraica», base de todo su *Arte*, en que los términos son representados por letras, cuya combinación es una manera abreviada de representar las proposiciones.

Lulio escribió en fecha posterior la *Logica nova* (1303), también como manual para uso de los escolares y con el deseo de aplicar los principios de su *Arte general*, mediante la demostración lógica, a todas las disciplinas de la ciencia, filosofía y teología. Aunque pretende con ella reformar la antigua lógica, prolija y difícil de retener, evitando sus defectos y con el deseo de construir su lógica nueva más *natural*, realista o de

[81] Carreras Artau, o.c., p.234.

«primera intención», en sustancia no difiere de la lógica clásica. Expone en ella los cinco predicables, dando solución realista al problema de los universales; sigue la declaración de los diez predicamentos, traduciendo el árbol de Porfirio en su símbolo preferido del *árbol natural* con los cinco nudos de su tronco: *ente, sustancia, cuerpo, animal, hombre* y *cuestión*. Desarrolla por extenso la teoría del silogismo y de las falacias, y de los modos de demostración, con la adición de las diez reglas generales de su *Arte* necesarias para plantear *la cuestión:* regla de la *posibilidad (quis)*, de la *definición (quid)*, *materialidad (de quo)*, *formalidad o causalidad (quare)*, *cantidad (quantum)*, *cualidad (quale)*, *temporalidad (quando)*, *localidad (ubi)*, *modalidad (quo modo)*, *instrumentalidad (cum quo)*. El resto es la aplicación de los principios lógicos a numerosos cuestiones para adiestrar en el modo de plantearlas y resolverlas. Lulio se mueve, pues, dentro de la lógica peripatética, libremente manipulada según las ideas de su *Arte*.

El «Arte general».—Es la parte más original de la filosofía de Lulio, la que más notoriedad le dio y que ha seducido a muchos. Esta *Arte* tuvo, como se ha dicho, dos redacciones extensas: El *Ars compendiosa* o *Ars magna* primitiva, y el *Ars generalis ultima* o *Ars magna* definitiva, que cierra el proceso del *Arte* luliana. Pero los principios y nociones de la misma los repitió Lulio en gran parte de sus escritos con innumerables aplicaciones y deducciones a todas las ramas del saber entonces conocido.

El iluminado mallorquín creyó siempre haber descubierto, por inspiración divina, una nueva y más comprensiva arte, que contiene en germen la ciencia universal y sirve para resolver toda clase de cuestiones con infalibilidad matemática; y que, por añadidura, puede ser aprendida por todos con gran prontitud. Y, como todo iba destinado a la conversión de los infieles, también le dio el sentido de un arte de salvación, mediante el cual cada uno podría resolver por sí mismo el problema de la predestinación, otra de sus preocupaciones.

Para ello va a servirse, no de la lógica místico-simbólica, sino de la lógica del silogismo, que le aporte «las razones necesarias». Su gran preocupación es «el descubrimiento *(inventio)* del término medio». Y trata de resolver este doble extremo: dado un sujeto, encontrar todos los predicados posibles; y viceversa, dado un predicado, descubrir todos los sujetos posibles. Lulio asigna una letra representativa a cada término o noción, sujeto o predicado. Luego, mediante combinaciones

binarias, ternarias, etc., de las letras representativas, quiere establecer las relaciones necesarias entre los términos de un juicio o de varios juicios entre sí. Lulio denomina a esta operación «hacer cámaras», es decir, formar agrupaciones lógicas de letras, convencido de que el entendimiento humano, puestos previamente los términos de la cuestión, hallará infaliblemente la solución adecuada.

Así construye Lulio su *Arte general*, que hace del arte silogística una especie de álgebra del pensamiento. La clave de dicha arte combinatoria son las letras del alfabeto, dotadas de seis escalonadas significaciones en distintos planos, cuya técnica combinatoria dará las distintas conclusiones. En el *Arte general última* ha fijado por fin en nueve columnas, representadas por las nueve letras, de la B a la K. Y con curioso apriorismo ha fijado en nueve los sujetos de todas las ciencias filosófico-teológicas (más los nueve de virtudes y vicios para la ética), en nueve los principios y otras nueve las cuestiones posibles, según este singular dispositivo:

	Principios absolutos	*Principios relativos*	*Cuestiones generales*	*Sujetos*	*Virtudes*	*Vicios*
B =	Bondad	Diferencia	*Utrum*	Dios	Justicia	Avaricia
C =	Grandeza	Concordia	*Quid*	Angel	Prudencia	Gula
D =	Eternidad	Contrariedad	*De quo*	Cielo	Fortaleza	Lujuria
E =	Poder	Principio	*Quare*	Hombre	Templanza	Soberbia
F =	Sabiduría	Medio	*Quantum*	Imaginación	Fe	Acidia
G =	Voluntad	Fin	*Quale*	Sensitiva	Esperanza	Envidia
H =	Virtud	Mayoridad	*Quando*	Vegetativa	Caridad	Ira
I =	Verdad	Igualdad	*Ubi*	Elementativa	Paciencia	Falsedad
K =	Gloria	Minoridad	*Quomodo y cum quo*	Instrumentativa	Piedad	Inconstancia

Con ello se tienen los núcleos de todas las combinaciones de conceptos que pueden entrar en cualquier razonamiento o prueba. Son los principios en que está implicado, dijo Lulio, cuanto existe, ya que todo cuanto existe es bueno, grande, etc., como Dios y el ángel son buenos, grandes, etc.

Y la aplicación de dicho método combinatorio se realiza mediante cuatro ingeniosas figuras triangulares o circulares, en que se articulan los nueve principios o predicados antedichos con sus correspondientes sujetos, cuestiones, representados por las letras. La simple colocación o giro de las figuras dará como resultado la convergencia o divergencia de los términos, sujetos o predicados, pues en la tercera figura hay 36 cámaras de dos letras fijas. La cuarta figura deja preparada la tabla, que es el instrumento inmediato del silogismo. Ha-

ciendo girar los círculos concéntricos de esta figura se producen 84 combinaciones ternarias de letras, que encabezan igual número de columnas. Cada columna contiene, a su vez, 20 cámaras, lo que arroja para la tabla un total de 1.680 cámaras de razones diversas y disponibles para demostrar la tesis propuesta.

Lulio ha dibujado en sus libros dichas complicadas figuras y explicado en pormenor las reglas de uso de todo este artilugio combinatorio, que evoca las modernas tablas de cálculos de todo género. Y el término de dicha mecánica silogística será la invención del término medio—una de las tres letras de la combinación—con la solución del problema propuesto: afirmativa, negativa, diferencia, mayoridad, minoridad, etc. Para ello hay que discurrir según dichos principios y reglas, por los nueve sujetos, y las virtudes y vicios, que contienen la materia de todas las ciencias.

Pero los resultados de dicha lógica matemática aparecen bien decepcionantes, pese a los esfuerzos de Lulio, a juzgar por los ejemplos de cuestiones por él planteadas y resueltas. He aquí algunos ejemplos: Si la *bondad* es tan *grande* como *eterna*, solución afirmativa. Si la *bondad* que contiene en sí cosas *contrarias* es grande, solución negativa. La *diferencia* de la *concordancia* de la *eternidad*, ¿de qué es?: respuesta, de naturaleza y de relación. La *diferencia* de la *eternidad* y de la *contrariedad*, ¿de quién es?; respuesta, de Dios y del mundo... De este tenor son los innumerables ejemplos de conclusiones deducidas por el maestro. Y no podía ser otra cosa, dada la generalidad y, a la vez, limitación significativa de los principios sentados como premisas. Con ello no podía ensancharse mucho el ámbito de la ciencia, no obstante que Lulio tenía su mecanismo silogístico como un sistema de deducción integral que podría dar cuenta de todo lo que existe y hacernos descubrir todas las cosas, como *ars solvendi quaestiones de omni re scibili*.

Se comprende que los modernos teóricos de la lógica no hayan tomado muy en serio el sistema luliano, desde que Prantl, después de un estudio detenido del mismo, concluye de una manera despectiva calificándolo de pueril y pidiendo perdón al lector por haberle entretenido con la exposición de un sistema intrincadísimo que nada tiene que ver con la lógica. Y que los autores de la *Historia literaria de Francia* aseguren que el *Ars magna* ha perecido para siempre y compadecen a Leibniz por haber pretendido descubrir alguna perla en un tal «fárrago» [82].

[82] C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* III (Leipzig 1867) c.18 p.145-177; LITTRÉ-HAURÉAU, *Histoire littér. de la France* t.29 p.3.

Pero si, para espíritus desprovistos de un tal espíritu matemático, el arte magna de Lulio aparece sólo como un juego ingenioso de conceptos, números y letras, círculos y triángulos, de uso complicado y dudosa aplicabilidad—que además incide en mayor formalismo del que él achacaba a la lógica escolástica—, el intento de Lulio de reducir todas las relaciones del pensamiento a una expresión lógico-matemática, su mística de la verdad matematizada, reducida a símbolos cifrados y mecanismo de combinaciones, ha sido paradigmático en la historia y ejercido honda seducción en cerebros idealistas, dotados de igual *pathos* matematicista. Su influencia fue notoria en N. de Cusa, G. Bruno, Descartes, Leibniz. El arte luliano anuncia las tentativas ulteriores de un Descartes meditando la *mathesis universalis*, y de un Leibniz elaborando su *característica universal*. Y es altamente valorado en la actualidad como precursor de la moderna logística, lógica matemática o simbólica.

El «Arbol de la ciencia».—R. Lulio nunca perdió la fe iluminada en su *Arte magna*, como panacea universal para adquirir la ciencia y convencer de su error a los infieles. Pero ante la indiferencia y duras críticas de que eran objeto sus libros, pues confesaba que ni doctos ni indoctos entendían su arte, sufrió hondas crisis que le llevaban al borde de la desesperación. De ellas salía con renovados planes de escribir otros libros en apoyo de su arte general y que son nuevos modos de su genial inventiva dialéctica.

Mencionemos ante todo otra original teoría suya sobre la dialéctica del entendimiento desarrollada en el tratado *Del ascenso y descenso del intelecto*. En él ensaya Lulio un nuevo método dialéctico en la línea del *Arte general*, pero prescindiendo del mecanismo del alfabeto, de las figuras y del arte combinatoria. La dialéctica presenta dos movimientos esenciales: la ascensión y el descenso. El entendimiento se eleva primeramente, para adquirir las ciencias, a los objetos generales, que son los principios primeros; una vez conocidos y verificados esos grandes fundamentos del saber, desciende a los objetos particulares. Este movimiento ascensional y de descenso intelectual se hace recorriendo las tres escalas del entendimiento: *la escala de los seres*, con la consabida enumeración según los grados de menor o mayor perfección, por los cuales el intelecto asciende y desciende para entender las cosas comprendidas bajo el mismo sujeto con la ayuda de las otras dos escalas, que son *la escala de las categorías*, en libre enumeración de doce, y *la escala de la certeza*, con cinco grados

de certeza del conocimiento; a saber: sensible, imaginable, dudable, creíble e inteligible. Tal método refleja un acercamiento y libre interpretación de la doctrina escolástica del conocimiento a partir de los datos sensibles, pasando por la abstracción a lo meramente imaginable hasta la abstracción de las esencias inteligibles. En el último peldaño de esta escala de los seres el entendimiento se esfuerza por resolver las supremas cuestiones acerca de la naturaleza de Dios en su mismo ser interno de la Trinidad.

El *Arbol de la ciencia* es otra producción original que revela nueva faceta importante del pensamiento luliano. En él despliega también Lulio su virtuosismo dialéctico, pero bajo un aspecto dialéctico distinto, que es su singular talento clasificador. Es un ensayo de enciclopedia de las ciencias, de unificación de todo el saber humano en un esquema jerárquico que implica una síntesis de la concepción global del universo. El método lógico-matemático del *Arte* deja aquí paso a una lógica del símbolo y de la analogía con un fondo de realismo platónico agustiniano. El proceso general del libro se desenvuelve bajo el símbolo general del árbol, muy repetido por Lulio en sus otras obras. Pero este *árbol de las ciencias* gigantesco se despliega en otros 16 árboles, que son otras tantas partes de la obra. Son los siguientes: 1) *Arbol elemental*, que trata de la naturaleza y propiedades de las cosas elementales (física y cosmología con principios metafísicos). 2) *Arbol vegetal*, o de las plantas. 3) *Arbol sensual*, o de los animales. 4) *Arbol imaginal*, que trata de las cosas imaginadas y de sus aplicaciones a las artes mecánicas y liberales. 5) *Arbol humanal*, o resumen de antropología. 6) *Arbol moral*, que versa de las virtudes y vicios. 7) *Arbol imperial*, que sintetiza el régimen de los príncipes y la teoría imperialista de su filosofía política. 8) *Arbol apostolical*, o eclesiología. 9) *Arbol celestial*, que trata de la naturaleza de los cuerpos celestes y su influencia en los terrestres. 10) *Arbol angelical*, o tratado de los ángeles. 11) *Arbol eviternal*, de la inmortalidad, paraíso e infierno. 12) *Arbol maternal*, o mariología. 13) *Arbol divinal-humanal o cristianal* (cristología). 14) *Arbol divinal*, o la teología. 15) *Arbol ejemplifical*, o arte de predicación. 16) *Arbol cuestional*, que adiestra en el arte de la controversia.

Pero el estudio de cada árbol se despliega a su vez en siete partes, a saber: raíces, tronco, ramas, ramos, hojas, flores y frutos. Y persiguiendo denodadamente el simbolismo, bajo el análisis minucioso de todas esas estructuras foliáceas recoge y condensa Lulio todos los conocimientos de las ciencias de su

tiempo, en un constante alarde de clasificaciones de los elementos, cuerpos, propiedades de las cosas del mundo, hasta las *cien formas* que encuentra sembradas en el árbol elemental. Grandiosa síntesis, sin duda, que permite hablar de verdadero sistema en R. Lulio y anticipa las clasificaciones de las ciencias de Francis Bacon y Augusto Comte. Si bien de contenido filosófico natural, Lulio sigue en el mismo intento del franciscano Roger Bacon de unificación del saber mediante la reducción de todas las ciencias a la teología.

Metafísica y teología.—El pensamiento luliano tiene un gran contenido metafísico disperso en gran parte de sus obras. El fondo de su especulación lo constituye un realismo de tipo platónico, modelado por la corriente agustiniano-anselmiana. La metafísica luliana es la metafísica del *ejemplarismo*, con su obligado complemento, el *simbolismo* universal, y su remate en el *misticismo*.

Dios y las «dignidades divinas» son la causa y el arquetipo de las perfecciones creadas. Las cosas no son más que semejanzas de esas dignidades divinas, equivalentes a las ideas platónicas. Todas las criaturas muestran impresa la semejanza divina en la medida de su proximidad al grado superior, y llevan así, en mayor o menor grado, el signo del supremo Artífice. El entendimiento, siguiendo el proceso ascendente, descubre en las criaturas cinco grados de semejanzas divinas y, por lo tanto, de perfección: el ser elementado, vegetativo, sensitivo, el hombre y las sustancias espirituales. Y así, el universo es para Lulio un sistema de signos denunciadores de la realidad inefable de Dios, imágenes en que van significadas las dignidades o perfecciones de Dios: bondad, grandeza, poder, voluntad, etc., las cuales van dispersas en las semejanzas de las criaturas como realizaciones de las ideas divinas. La Idea, en cuanto eterna, es Dios; pero, en cuanto nueva, es la criatura. Las criaturas son llamadas así «las novedades» provenientes del Ser inteligente y divino, y estas novedades son ideas divinas, pero nuevas, finitas y limitadas. Lulio desconoce la doctrina de la participación y usa de estos extraños términos.

La metafísica luliana es eminentemente teológica. Casi todas sus obras se orientan a hablar de Dios, al conocimiento y glorificación de Dios. Esta teología es, según su concepción unitaria, una teología racional, a la vez que teología de los misterios revelados, que intenta por todos los medios demostrar a los infieles. Lulio conoce y expone en diversas obras las pruebas de la existencia de Dios según la doctrina escolástica

común. Pero el centro de su especulación lo forma la doctrina de las *dignidades divinas*, las nueve perfecciones de Dios que ha puesto como principios absolutos en su *Arte general*, su esencial *bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria*, junto a la *distinción* de personas, la *concordancia* entre ellas, el *principio, medio, fin* e *igualdad*, pues las tres últimas que aparecen en los principios relativos pertenecen sólo a las criaturas.

Los arabistas hispánicos han probado que está teoría de las «dignidades divinas» y su enumeración la ha tomado R. Lulio de las *hadras* o perfecciones del filósofo árabe Abenarabi. Lulio les ha dado neto sentido cristiano y las ha puesto como fundamento de su *Arte magna* y centro de su especulación sobre Dios y el ejemplarismo divino. Las dignidades divinas son razones reales, puesto que cada una de ellas tiene su acto. Así, la bondad es la razón de lo bueno, bonificando; la grandeza de lo grande, grandificando; la eternidad de lo eterno, eternando, etc. Los actos de las dignidades divinas son intrínsecos, coesenciales y reales en Dios. Aunque la sustancia divina es el sujeto de dichas dignidades y sus actos, todas ellas son una misma esencia y deidad, un mismo Dios, y ellas se identifican entre sí.

Lulio ha hecho de esas dignidades objeto de toda la mecánica silogística de su *Arte magna* en un continuo y desenfrenado argumentar en torno a ellas y sus actos. Para ello se ha valido de su dialéctica peculiar triádica y de una terminología original, que distingue dichas dignidades en tres momentos: en la *bondad* se contiene lo *bonificante*, lo *bonificado* y el *bonificar;* en la *grandeza*, lo *grandificante*, lo *grandificado* y *grandificar;* en la *eternidad*, lo *eternante*, lo *eternado* y *eternar*, etc. Luego dicha distinción triádica la aplica a las categorías y a todos los seres. Así define la *sustancia* como «el ente por el cual es el *sustanciar*»; y el *sustanciar* se conoce por su *sustanciable*, o *sustanciado;* y por estos tres, la esencia de la sustancia; en el *entendimiento* son coesenciales los tres correlativos: lo *intelectivo*, lo *inteligible* y el *entender*.

Toda una inmensa construcción de operaciones lógico-matemáticas erige Lulio sobre esos tres momentos que denotan unas veces lo *potencial*, lo *actuado* y la *acción;* otras veces el agente, el sujeto pasivo y la acción. Sobre ellos también monta sus demostraciones de la Trinidad de personas, mediante su argumentar preferido *per aequiparantiam*. Consiste en demostrar en los atributos divinos la *concordancia, diferencia* o *igualdad*. Hay *concordancia* entre el acto, el agente y lo

agible; por lo mismo, hay *diferencia* y *pluralidad* y, asimismo, *igualdad* entre los tres momentos. Aplicada la teoría a los atributos, resulta distinción, en la bondad divina, entre *bonificante, bonificable, bonificar;* entre *grandificante, grandificable* y *grandificar*, etc. De lo que resulta, infaliblemente, la Trinidad de personas, con su distinción e igualdad. Tal tipo de argumentaciones, que nos resultan tan simplistas y tienen su origen remoto en Ricardo de San Víctor, anda diseminado por los libros teológicos y polémicos de R. Lulio.

Filosofía natural.—Es la prolongación de la concepción metafísica luliana del universo. Se contiene no sólo en el *Arbol de la ciencia*, sino también en otros diversos escritos, como el *Liber Chaos, Liber de lumine, Libre de meravelles.* Su doctrina está netamente influenciada por la corriente doctrinal franciscana.

Lulio habla de la creación del mundo y niega la teoría de una creación *ab aeterno*. Dios creó al mismo tiempo cuatro esencias: «la igneidad, aereidad, acueidad y terreidad», es decir, los cuatro elementos. Las cuatro esencias constituyen una *yle*, que se denomina *caos*. Cada una de esas esencias está en forma y en materia: la forma es pura acción, la materia es pura pasión. La *forma universal*, o principio activo, y la *materia primera*, o principio pasivo, constituyen un solo ser, esto es el *caos*, del cual proceden todos los seres naturales del mundo sublunar en sus varios grados. Lulio señala como atributos del caos los cinco predicables y las diez categorías. Y explica un sutil proceso de formación de los individuos del caos primitivo. Además de las cuatro esencias o elementos del mundo, Lulio admite la quinta esencia y el cielo imperial, explicando su astronomía según las concepciones de la época.

Siguiendo la misma corriente franciscana, Lulio profesa la doctrina del *hylemorfismo universal*. Todos los seres creados, incluidos los espirituales, son compuestos de materia y forma. Al lado de la materia corporal admite una materia espiritual, propia del ángel y del alma humana. Lulio admite también la pluralidad de formas en los seres, que derivan todas de la materia primera y la forma universal. Y mostró especial interés en catalogar esa pluralidad de formas, las más características. Es su teoría de las *cien formas*, unas más generales, otras subalternas, que explana en varios de sus libros.

Psicología.—Esta parte de la filosofía de Lulio es también muy extensa. La ha expuesto, como base de su doctrina mística, sobre todo en el *Libre de contemplació en Deu*, en análisis

muy detallados. El fondo y sustancia de la misma es aristotélico-escolástica libremente interpretada dentro de la corriente agustiniana de la escuela franciscana, si bien enriquecida con aportaciones originales de fina introspección psicológica y orientada al mundo suprasensible de la contemplación divina, como autor eminentemente místico.

Lulio admite cinco funciones o partes del alma, que él llama potencias: *la vegetativa, la sensitiva, la imaginativa, la motriz* y *la racional*. Sólo en el hombre se encuentran todas cinco, por lo que su alma participa de toda criatura. El cuerpo humano es engendrado o producido por los padres, pero el alma viene de Dios por creación. En la parte sensitiva acepta la división de los cinco sentidos externos, a los que añadió un sexto sentido, que denominó el «afato» (en el *Liber de affatu seu de sexto sensu)*. Es la potencia por la cual el animal manifiesta a los otros su concepción—que en el hombre es no sólo sensible e imaginativa, sino también racional—y su órgano propio es la lengua.

El alma racional tiene tres virtudes o potencias: *la memoria, el entendimiento* y *la voluntad*. La división es de origen agustiniano, y Lulio la presenta también repetidamente como expresión simbólica de la Trinidad y como base de sus preferidas trilogías, entre ellas la división de tres artes: *Art inventiva, Art amativa, Art memorativa*. Las tres potencias son de la misma esencia o sustancia del alma, y no parte accidental, declara Lulio, si bien no precisa si hay alguna distinción real entre ellas y el alma, o meramente funcional, puesto que al menos sus operaciones las expone siempre como distintas.

El conocimiento de las cosas sensibles es obtenido por los sentidos. Y el hombre viene a conocimiento de las cosas intelectuales a partir de las cosas sentidas. Para la explicación de este conocimiento intelectual Lulio acepta lisa y llanamente la común doctrina escolástica de la abstracción y del entendimiento agente y posible, que son de la misma esencia del alma, pero se distinguen entre sí como la materia y la forma, la acción y la pasión. Gracias al concurso del sentido común, que deriva de los cinco sentidos corporales, todo cuanto la imaginativa toma de ellos lo da y representa a la potencia racional, como servidora suya e intermediaria entre lo sensitivo y lo racional. El concurso del doble entendimiento es necesario para todo entender: el entendimiento agente imprime en el posible las especies que elabora y las hace inteligibles, las cuales son entendidas por el posible. Para ello tiene lugar en el alma la generación del *verbum sensuale*, en el que conoce las

semejanzas de las cosas sensibles sin la presencia del objeto, y la del *verbum intellectuale*, para conocimiento de las esencias abstractas.

Pero terminadas las operaciones de la abstracción y la intelección por la vía de «la ciencia adquirida», Lulio admite que el entendimiento puede «superarse» y trascender sobre sí mismo «por la ciencia infusa». Este proceso de trascender de su virtud es para llegar al conocimiento de las verdades que están «sobre la naturaleza», máxime del soberano objeto que es Dios. No parece, pues, como se dice comúnmente, que se trate de la iluminación agustiniana propiamente dicha, puesto que recalca que todo conocimiento viene de los sentidos y en cambio este conocimiento es «mediante la gracia de Dios». Se trata más bien de la ciencia infusa de la contemplación mística.

Es característico también en Lulio, como en todos los místicos, el desvío y desconfianza del tipo de conocimientos *sensuales*, sobre todo de los mil fantasmas de la imaginación, que apartan el alma de la presencia de Dios y deben ser removidos para llegar a la contemplación. Para obtener la verdadera *sabiduría* espiritual sobre las cosas por encima de la ciencia adquirida, Lulio ha explanado también su teoría original de los *cinco sentidos espirituales o intelectuales:* la *cogitacio*, que es el pensamiento, reflexión o «vista intelectual» de los ojos del alma para penetrar las realidades espirituales por encima de los sentidos; el *apercibimiento*, que es también un entender con ayuda de la percepción sensible, pero subiendo desde las cosas sensibles a las cosas intelectuales no percibidas por los sentidos; la *conciencia*, cuyas funciones son de orden moral o para la dirección de la conducta humana, similares a la doctrina común sobre la misma; la *sutileza*, sinónimo de ingenio o agudeza, que se refiere a la sutileza intelectual, superior a la sutileza sensual que es el ingenio respecto de las ciencias humanas, y sirve para agudizar nuestro conocimiento de la verdad divina y alcanzar la sabiduría; el *coraje*, en fin, que es el fervor o animosidad para desprenderse de lo natural y amar las cosas divinas. No parece que Lulio las entienda como potencias distintas, puesto que subraya que en toda su actuación concurren las tres potencias del alma.

Por lo demás, todo un amplio bagaje de doctrina psicológica ha sido puesto y ordenado por Lulio al servicio de la *conversión* plena a Dios por la vida moral y la contemplación mística. Bien sabido es que, en el filósofo y misionero mallorquín, todo su arte y su ciencia antropológica culminan en una ele-

vada ética cristiana y sabiduría mística, como su principal característica e ideal.

Debe, pues, valorarse a Raimundo Lulio como uno de los pensadores más fecundos y originales de la España antigua. La influencia de su doctrina y, todavía más, de su espíritu y orientación llegaron a constituir el *lulismo*, una corriente de filosofía y espiritualidad muy característica en la historia de la filosofía. No tanto, sin embargo, como para saludar en Lulio, como querían Menéndez Pelayo y otros panegiristas, el padre y representante genuino del pensamiento hispánico. La filosofía española, medieval y renacentista, transcurrió, en abrumadora mayoría, por otros derroteros, que son los de la filosofía tradicional y cristiana. Pero sí para ver en Lulio y el lulismo un importante brote del pensamiento español y una escuela y modo de pensar que adquirió nombre e influencia supranacionales.

ARNALDO DE VILLANOVA († 1311).—Médico ilustre, tenido por el mejor médico del siglo XIII, tiene cabida dentro de la filosofía indirectamente, por su feroz polémica anti-escolástica y por sus ideas en filosofía natural y en el campo político-social [83].

Nació en Valencia, en el barrio o *Villa nova*, edificado después de la conquista de la ciudad, en fecha ignorada, entre 1235 y 1250. Se dedicó pronto a los estudios de medicina, iniciándose en ellos en Barcelona y Montpellier. Pasó a Nápoles y, en la famosa escuela de Salerno, cursó ampliamente la medicina. Su formación cultural fue muy completa, pues, además del latín, en que escribió muchas de sus obras, poseyó a la perfección el árabe y hebreo, en el que fue su maestro el dominico R. Martí. Así pudo obtener un dominio asombroso de toda la tradición médica clásica y árabe, ésta en la corriente neoplatónica que privaba en Salerno. En Montpellier asistió también—no más de seis meses, dice—a los cursos de teología en la escuela dominicana.

Durante «largos años» fue profesor de medicina en Montpellier. Establecido en Barcelona, se entregó enteramente a su actividad profesional sin preocuparse de asuntos político-re-

[83] **Bibliografía:** *Obres catalanes.* I: *Escrits religiosos.* II: *Escrits médics.* Edic. de M. BATLLORI, con introduc. de J. CARRERAS ARTAU (Barcelona 1947); MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos españoles* c.3. (Madrid 1918) t.3 p.179-225; CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* I p.199-223; B. HAUREAU, *Arnaud de Villeneuve, médecin et chimiste*, en *Histoire littér. de la France* t.23 p.26-126; H. FINKE, *Aus den Tagen Bonifaz VIII* (Münster 1902); P. DIEPGEN, *Arnald von Villanova als Politiker und Laientheologe* (Berlin 1909); L. THORNDIKE, *A. History of Magic and Experimental Science* II (New York 1923); J. M. POU, *Visionarios, beguinas y fraticelos catalanes* (Vich 1930) p.34-110; F. EHRLE, *Arnaldo de Villanova ed i Thomatistae*: Gregorianum 1 (1920) 475-501.

ligiosos. Con ello adquirió gran caudal de experiencia además de haberse asimilado las fuentes de la medicina. Fue llamado por Pedro III en su última enfermedad, y a lo largo de su vida lo tuvieron por médico tres papas sucesivos, el último, Bonifacio VIII, el rey aragonés Jaime II y su hermano Fadrique de Sicilia, actuando siempre con gran éxito, con lo que se ganó gran celebridad y la protección benévola de papas y reyes en sus contiendas y descarríos teológicos.

Espíritu inquieto y singular, se entregó en los últimos doce años de su vida a una frenética labor de reforma social y religiosa, pese a ser hombre seglar y casado. La nueva fase de su vida se inaugura en 1299, en que fue enviado a París por Jaime II de Aragón con una embajada de amistad al rey Felipe el Hermoso. Anteriormente ya se había apasionado por los movimientos de reforma de los «Espirituales», que por entonces se extendían desde Italia por Europa, y prestado su adhesión a las teorías apocalípticas y quiliastas de Joaquín de Fiore, adhesión que hizo pública en 1292 con su *Introductio in librum Joachim De Semine Scripturarum*, al que siguió poco después una *Expositio super Apocalypsi* y, más tarde, *De adventu Antichristi* (1301). En su estancia en París frecuenta la Sorbona, donde las ideas de los «Espirituales» penetran en el ambiente universitario, profesadas por laicos a la manera de teólogos. Arnaldo cree llegado el momento de dar a conocer su obra sobre la venida del Anticristo. Es denunciado al obispo de París, y el obispo y la facultad de teología pronuncian contra él sentencia condenatoria. Fue relajado de sus efectos por la protección del rey y por su apelación al Papa.

En el verano de 1301, Arnaldo reside en Anagni con la corte papal y, ya muy sobreexcitado, tuvo una «visión»; a consecuencia de ella escribe *De cymbalis Ecclesiae*, en que desenvuelve sus sueños de profetismo apocalíptico y envía a Benedicto XI un proyecto de reforma de la Iglesia, en la que insistirá con tenaz energía, similar a la de R. Lulio por su ideal, ante los dos papas siguientes, Clemente V y Bonifacio VIII, y ante los reyes.

Por entonces algunos dominicos empiezan a predicar en los púlpitos contra las ideas escatológicas de Arnaldo, y un dominico, Pedro Massa, atacaba a Arnaldo en un opúsculo anónimo, al que siguieron las predicaciones de otro dominico muy docto, Bernardo de Puigcercós. Sabedor Arnaldo, se enfurece y presenta denuncias contra ellos al obispo de Gerona, y después al de Marsella. Comienza de ahí, en 1302, una dura polémica, en que los dominicos de Provenza, Marsella y Ca-

taluña hacen causa común en sermones y varios escritos. Arnaldo replica con feroces invectivas e insultos contra ellos, contra la teología y filosofía escolásticas en general y contra Santo Tomás, invocado por aquéllos, en diversos libelos, de los cuales el más conocido es *Gladius iugulans thomatistas* (1304). Todavía en uno de ellos, *De mysterio cimbalorum* (1302), recapitulaba con gran efusión los títulos de agradecimiento para con los dominicos que le habían iniciado en los estudios, en particular para su confesor Martín de Ateca, autor de uno de los escritos contra él, y al que replicó Arnaldo, ya en plena ruptura, con su *Antidotum contra venenum effusum per M. de Atheca*. El inquisidor de Valencia G. Colliure prohibió leer las obras de Arnaldo en 1305. Pero la influencia de Arnaldo, que acudió a Jaime II, era muy grande. El rey obligó al general de la orden a revocar la sentencia. Más tarde, los religiosos en general con las universidades hicieron causa común contra él, pues Arnaldo les lanzaba crueles invectivas, sobre todo en su *Confessio de Spurcitiis pseudoreligiosorum*, en que les acusaba de 19 corrupciones o vicios. Sólo después de su muerte, en 1316, una reunión de teólogos en Tarragona condenaba 15 tesis de Arnaldo como errores y prohibió algunos de sus libros.

El antiescolasticismo propugnado por Arnaldo se basa en sus ideas de la corriente de los «Espirituales». Hay que volver a la sencillez del Evangelio sin glosas ni «postillas» de los doctores, que enfrían la fe. Es dañoso y condenable el estudio de la filosofía y su aplicación a las ciencias teológicas. La inquisición filosófica acaba por destruir la exégesis evangélica con grave detrimento de la fe. Los teólogos se deben limitar a descubrir el sentido oculto de ciertos pasajes o libros inspirados, pues la letra sencilla del Evangelio es asequible por igual a rudos y doctos, ya que a todos ha sido revelada la verdad por la palabra infalible de Cristo. Arnaldo condena, en consecuencia, la especulación racional a que se entregaba la teología. Es curiosidad malsana querer escrutar los misterios que exceden la capacidad humana. Y los doctores que suscitan tales cuestiones sobre la Trinidad, la encarnación o los poderes de la Iglesia, son hombres perversos, ciegos y fatuos que adulteran la ciencia sagrada, trocando el saber de la fe en la vanidad de las cuestiones filosóficas o naturales. En su postura extrema de «espiritual», Arnaldo abomina sin distinción la teología antigua anselmiana y la teología racional escolástica, condenando en su integridad el saber del siglo, que es toda reflexión humana sobre los dogmas de fe. Su repulsa se extiende por

igual contra Aristóteles y contra la universidad de París, asiento del aristotelismo. En su obra profética *De cimbalis Ecclesiae*, que anuncia la venida del Anticristo, vaticina también la destrucción de la universidad, infestada del paganismo.

Las ideas de reforma de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo corren parejas en Arnaldo con su repulsa radical de la ciencia eclesiástica. Siguiendo el movimiento ideológico de los «Espirituales», enjuicia con extremo rigor y pesimismo los abusos sociales, las riquezas del clero y de los nobles, que alejan al pueblo cristiano del ideal evangélico. Ello le lleva a una condenación rotunda de la sociedad de su tiempo y de las instituciones eclesiásticas, cuya destrucción predice para un futuro inmediato. La profunda corrupción de la vida social le hace augurar proféticamente el próximo fin del mundo, al cual precederá la venida del Anticristo. De tan pesimista visión brota la urgencia de la reforma espiritual, que precisa acometer sin demora, destruyendo la organización existente de la sociedad tan corrompida y construyendo sobre sus ruinas una nueva comunidad cristiana, acorde en todo con las normas evangélicas.

Una febril actividad acomete en los últimos años a Arnaldo, que viaja incesantemente por las ciudades importantes de Francia, Italia y España, preparando la acción con intensa propaganda de sus escritos y proponiendo con tenaz insistencia sus planes de reforma a los príncipes y a los papas. De su crítica mordaz y apasionada al clero y a los eclesiásticos excluía en un principio a los papas, a quienes acudía con aduladores escritos y de quienes esperaba la ansiada reforma. Pero su experiencia de tres pontífices, de cuyo trato y estima gozó, que no fueron ganados para su causa, le hizo recurrir a los reyes de la casa de Aragón, valiéndose de su influencia. De hecho logró convencer al rey Fadrique de Sicilia, de temperamento místico y crédulo, a quien embaucó con la interpretación de ciertos ensueños. Y obtuvo en él acogida a sus proyectos prácticos de reforma de la casa real y del reino, de carácter muy ascético y espiritual. La acción autoritaria del príncipe de la comunidad y la docilidad del pueblo cristiano, más abierto a la influencia de la fe evangélica, al margen de las instituciones externas de la Iglesia y sociedad, creyó ser el eje sobre el cual giraría la obra de reforma. Murió durante esta empresa en Génova (1311). A través de su denso epistolario y memoriales a reyes y papas se trasluce en Arnaldo un ideal político, unilateralmente religioso y transcendente, centrado en cortar vicios y abusos (fuera de su entusiasmo por la expansión guerrera de la cristiandad con la cruzada a Tierra Santa y la

guerra de Granada), con un concepto del Estado más negativo que constructivo.

Queda en su haber positivo su mérito incuestionable en la ciencia médica con una amplia producción escrita en la materia. Traduce del árabe al latín varias obras médicas, entre ellas una de Costa ben Luca. Escribe un tratado integral y práctico de medicina que es el *Breviarium practicae; el Antidodarium, Medicinalium introductionum speculum,* y otros varios escritos que obtuvieron una edición conjunta (Basilea 1585). Arnaldo se erige en campeón del empirismo en medicina, como lo fue R. Bacon en la ciencia física. Pero sobre el método experimental, que aplicó de manera sincera y efectiva, se superpone el médico filósofo, que aspira a sentar una teoría racional de la medicina, no sobre los hechos de experiencia, sino, saltando de lo sensible a lo insensible, en una construcción fantástica de la naturaleza en que se deslizan sus tendencias espiritualizantes. Arnaldo quiere penetrar por la medicina en la explicación del misterio de la naturaleza. La causa inmediata de multitud de fenómenos que rodean nuestra vida radica en el *spiritus* o fuerza vital que penetra todo nuestro ser. Es un fluido inmaterial de carácter cósmico de que están penetrados en mayor o menor grado todos los seres, y se actúa con influencias de simpatía y antipatía. Así se explica el influjo psíquico de unos seres humanos en otros. La acción a distancia se ejerce mediante irradiación de ese fluido vital, cuya índole inmaterial no le impide producir efectos materiales.

La doctrina del *spiritus* de Arnaldo desemboca, pues, en una suerte de panpsiquismo o animismo universal. Por ella explicaba Arnaldo la influencia de los astros sobre el mundo sublunar y sobre el cuerpo humano. «Dios ha encomendado el gobierno de la naturaleza a la moción de los astros», decía. De ese influjo astral preponderante dependen muchas virtudes misteriosas de los cuerpos para la curación de las enfermedades. Y aunque combatió como embustes las prácticas de hechicería y maleficios en su *Libellus de improbatione maleficiorum,* dio amplia cabida en su medicina al ocultismo, y en su *Remedia contra maleficia* sugiere prácticas de superstición y de magia y recetas de la ciencia astrológica. También admitía la alquimia para la transmutación de los metales, y se le atribuyen diversas obras de alquimia, casi todas apócrifas.

La influencia de Arnaldo en los siglos XIV y XV fue grande en estos varios aspectos de auténtica y falsa ciencia médica. De su doctrina del espíritu vital parece ser eco la teoría de los espíritus animales de Descartes.

Influencia del lulismo.—En capítulos sucesivos iremos viendo la influencia que tuvo el lulismo en España y su prolongación como escuela. Aquí adelantamos su influjo en el extranjero [84].

La influencia luliana se encuentra, en el Renacimiento, en una u otra forma, en Ramón Sibiuda, Nicolás de Cusa, Pico de la Mirándola, Cornelio Agripa de Nettesheim, Paracelso, Valerio de Valeriis, Juan Enrique Alsted, Julio Pace, Jordano Bruno, Amós Comenio, el grupo de Lefèvre d'Etaples y Carlos Bouillée. Con éste está relacionado el franciscano BERNARDO DE LAVINHETA, que enseñó en París hacia 1515 y editó varias obras de Llull. Escribió una *Explanatio compendiosaque Applicatio Artis Raymundi Lulli* (Lyon 1523).

En el siglo XVII, la corriente lulista continúa en Francia con PEDRO GRÉGOIRE, de Toulouse, que escribió *Syntaxis Artis mirabilis.* JUAN D'AUBRY († 1667), ROBERTO LE TOUL, NICOLÁS DE HAUTEVILLE, HUGO CARBONEL, JUAN BELOT, BASILIO DE POLIGNY, que escribió *Commentaria in Artem atque in Metaphysicam, seu de ente universalissimo secundum Raymundum Lullum.* PEDRO MORESTELL († 1658), que escribió *Academia artis cabbalisticae* (Paris 1611), *Regina omnium scientiarum* (Rouen 1631), *Encyclopaedia sive artificiosa ratio et via circularis ad Artem Magnam Raymundi Lulli* (Rouen 1646). PEDRO BAUDOIN DE MONTARCIS, *Traité des fondements de la science générale et universelle,* y *Traité de la raison.* El capuchino IVO DE PARÍS escribió una enciclopedia luliana: *Digestum Sapientiae, in quo habetur scientiarum omnium rerum divinarum atque humanarum nexus et ad prima principia reductio* (Lyon 1672).

El lulismo alemán en el siglo XVII está inspirado por la preocupación de llegar a una enciclopedia completa del saber, basada en los principios lógicos del *Arte* de Llull, en forma semejante a como aparece en el *Pharus scientiarum* del jesuita Sebastián Izquierdo. A esto responden los tratados de: JANO CECILIO FREY, *Via ad diversas scientias artesque* (1628); CORNELIO GEMMA, médico de Lovaina, que escribió *Artis Cyclognomonicae libri tres* (Amberes 1659); W. CH. KRIEGSMANN, *Pantosophia sacro-prophana* (Speyer 1670); GASPAR SCHOTT, S.I., *Magia universalis naturae et artis* (Würzburg 1657); GASPAR KNITTEL, S.I., *Via regia ad omnes scientias et artes, hoc est, Ars universalis scientiarum omnium artiumque arcana facilius penetrandi* (Praga 1682); JUAN SCHUPP y DANIEL RICHTER, *Ars lulliana, hoc est, facillima methodus docendi discendique,* etc. (Erfurt 1706).

En este ambiente, en que los lulistas ensalzaban las excelencias de su arte mientras otros lo impugnaban, Fernando III, emperador de Austria, consultó al P. ATANASIO KIRCHER, S.I. (1602-80), sobre el valor y la utilidad del arte luliano, el cual contestó componiendo el *Ars magna sciendi* (Amsterdam 1669), en que acepta el método luliano, si bien propone una reforma.

El *Ars magna* de Lulio influyó en Leibniz, el cual presentó en la universidad de Leipzig (1666) su *Dissertatio de arte combinatoria,* cuya idea fue una de sus preocupaciones fundamentales durante toda su vida. Un carácter muy distinto tiene la actividad del eminente lulista IVO SALZINGER (1669-1728), que fue el alma de la gran edición de Maguncia en 8 volúmenes (1721-1742), y aún quedó incompleta. Escribió además *Perspicilia lulliana philosophica, Revelatio Secretorum Artis, Praecursor introductoriae in algebram speciosam universalem vel Artem magnam sciendi et demonstrandi B. Raymundi Lulli* y *Liber regum et principum.* Salzinger influyó en varios lulistas mallorquines, que fueron a escuchar sus lecciones a Maguncia. Continuaron su obra FRANCISCO FELIPE WOLFF, JUAN MELCHOR KURHUMMEL, JAEGER y el franciscano de Colonia HONORIO CORDIER. El ex jesuita SEBASTIÁN KRENZER escribió un *Cursus theologiae scholasticae per principia lulliana* en 3 volúmenes (1750), que fue incluido en el *Indice de libros prohibidos* en 1755.

[84] T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid 1943); MENÉNDEZ Y PELAYO, *Heterodoxos* II p.339-354.

CAPITULO VIII

El humanismo en España *

El Renacimiento español es más tardío que el italiano y el francés, pero su duración es mayor, y todavía llegó a tiempo para igualar, y en algunos aspectos superar, lo mejor que han producido otros países. No obstante, la interpretación del movimiento renacentista a la luz de los prejuicios del «descubrimiento del hombre», del espíritu de rebeldía y de libertad, de la emancipación de toda vinculación de orden religioso, eclesiástico y sobrenatural, o a la de sus derivaciones posteriores, como el protestantismo, el naturalismo, el deísmo, la Ilustración—aunque muchas de ellas no tengan una vinculación directa con el Humanismo, sino más bien con la misma evolución de la escolástica—, ha sido causa de que algunos autores se sigan mostrando reacios a conceder que en España haya habido Renacimiento. El historiador Prescott calificaba a España de país sumido en la sombra y «cerrado a las luces del Renacimiento». F. Ueberweg afirma que «Spanien hat keine eigentliche Renaissance erlebt» [1]. H. Wantoch titulaba su libro: *España, el país sin Renacimiento*. V. Klemperer lo propone como interrogante: *¿Ha habido un Renacimiento español?* Más recientemente, Ortega y Gasset asegura: «En España no había habido de verdad Renacimiento, ni, por lo tanto, subversión» [2]. Se muestra además poco comprensivo cuando interpreta el Humanismo como «la dictadura de los gramáticos», y añade: «El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio, y «ahí» quiere decir dentro de nosotros, los occidentales, que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea» [3].

Lo cierto es que los primeros contactos de algunos españoles con el Humanismo coinciden con sus más primaverales manifestaciones italianas, en la corte pontificia de Aviñón, en los concilios de Constanza (1414-18), de Basilea (1431) y Florencia (1438-45), y en la corte napolitana de Alfonso V de Aragón, donde tuvieron ocasión de conocer y tratar a los principales representantes de las nuevas corrientes literarias. Según Eugenio Montes, «nuestra cultura del Renacimiento y del barroco—lo que se llama los siglos de oro—no hubiera existido sin la inspiración italiana. Allí tuvieron sus musas Garcilaso y Boscán, Gutierre de Cetina y Berruguete, Cervantes y Velázquez, El Escorial y Quevedo. Quizá sea el destino de Italia traer la primavera al mundo. Quizá sea el destino español tener su tiempo en los últimos ardores del estío, más aún, en los otoños de la cultura» [4].

El cardenal Albornoz fundó en 1364 el colegio de San Clemente de Bolonia, a donde acudieron numerosos españoles. Algo del nuevo espíritu preludian las *Consolaciones de la vida humana*, de don Pedro de Luna. Desde mediados del siglo xv, los reyes Juan II de Castilla, Pedro IV y Alfonso V de Aragón, Carlos III de Navarra, así como los magnates, manifiestan interés por las artes y las letras, aunque el gran impulso lo darán a fines del siglo los Reyes Católicos.

Universidades.—Un buen indicio de la difusión de la cultura es la multiplicación de centros docentes superiores. En España se fundan 20 universidades nuevas entre 1400 y 1500. Jaime II fundó la de Lérida (1300), para evitar que los catalanes y aragoneses fuesen a estudiar a Toulouse. Pedro IV, la de Perpiñán (1345), la de Huesca (1461). En 1411 se fundó el estudio de Valencia, que fue elevado a universidad por Ale-

* **Bibliografía:** BATLLORI, M., GARCÍA VILLOSLADA, R., *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo*, en *Grande Antologia Filosófica* VII (Milán, Marzoratti, 1964) p.279-657; BELL, F. G., *El Renacimiento español* (Zaragoza, Ebro, 1944); BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá*: CT 16 (1917) 354; BONILLA SAN MARTÍN, A., *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España* (Madrid 1911); CARRERAS ARTAU, T. y J., *Historia de la filoscfía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (I, Madrid 1939; II, 1943); CONTRERAS, J., marqués de Lozoya, *Historia del arte hispánico* (Barcelona 1931-39); ESPERABÉ Y ARTEAGA, E., *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca* (I, Salamanca 1914; II, 1917); FARINELLI, A., *Italia e Spagna* (Turín, Bocca, 1929); ECHEVERRÍA, L. DE, *Historiografía de la Universidad de Salamanca* (Salamanca 1966); FERNÁNDEZ DE RETANA, L., *Cisneros y su siglo*, 2 vols. (Madrid 1929-30); LAFUENTE, V. DE LA, *Historia de las Universidades en España*, 4 vols. (Madrid 1884-89); GONÇALVES CEREJEIRA, M., *O Renascimento em Portugal. Clenardo* (Coimbra 1917-1918); ID., *Clenardo. O Humanismo em Portugal* (Coimbra 1926); GRABMANN, M., *Carácter e importancia de la filosofía española a la luz de su desarrollo histórico*: CT 64 (1943) 4-15; IRIARTE, J., *Pensadores e historiadores. Casa de Austria* (Madrid 1960); LOTHAR, TH., *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch* I (Lisboa 1944); MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria* t.2; MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona 1960); MONTOLIÚ, M. DE, *El alma de España c sus reflejos en la literatura del Siglo de Oro* (Barcelona, Cervantes, s.f.); REY ALTUNA, L., *Repercusiones del aristotelismo paduano en la filosofía española del Renacimiento*: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia vol.9 (Firenze, Sansoni, 1960) p.207-219; SERRANO Y SANZ, M., *Apuntes para una biblioteca de escritores españoles desde el año 1401 al 1833*, 2 vols. (Madrid 1903-5); SOLANA, M., *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento*, 3 vols. (Madrid 1941); SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Castilla, el cisma y la crisis conciliar (1378-1440)* (Madrid, CSIC, 1960); URRIZA, J., S.I., *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro, 1509-1621* (Madrid 1942); BELTRÁN DE HEREDIA, V., O.P., *La preclara facultad de artes y filosofía de Alcalá*: CT 64 (1943) 175-94.

1 F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* III ([13]1953) p.206; H. WANTOCH, *Spanien. Das Land ohne Renaissance* (Munich 1927); V. KLEMPERER, *Gibt es eine spanische Renaissance?*: Logos 16 (1927) 129-161; H. MORF, *Die Kultur der Gegenwart* (Leipzig 1909) p.220. Sir Richard Jebb *(The Cambridge modern History)* presenta a España como «país refractario a los estudios liberales del Renacimiento». Traducción española: *Historia del Mundo en la Edad Moderna*. I: *El Renacimiento* (Barcelona, Sopena, 1941) p.588. Véase la contestación de Aubrey F. G. Bell *(El Renacimiento español* [Zaragoza, Editorial Ebro, 1944] p.247ss).

2 *La idea de principio en Leibniz*. Apéndice II: *Renacimiento, humanismo y contrarreforma* p.437.

3 *Aula Nueva*. Instituto de Humanidades (Madrid 1948) p.3.

4 EUGENIO MONTES, *Melodía italiana*.

jandro VI (1450) y confirmado por Fernando el Católico en 1491. Francisco Alvarez de Toledo fundó la de Toledo (1485-1500). Don Rodrigo Mercado de Zuazola, obispo de Avila y Santiago y virrey de Navarra, la de Oñate (1542), cuya fachada renacentista labró el francés Pedro Picart. Don Juan Téllez Girón, conde de Ureña, la de Osuna (1548). Juan López de Medina, arcediano de Almazán y obispo de Sigüenza, la de Sigüenza (1486). Santiago de Compostela (1506). Cisneros fundó la de Alcalá en 1508. Rodrigo Fernández de Santa Ella (1444-1509), el colegio mayor de Santa María de Jesús, base de la universidad de Sevilla (h.1502-9). Avila (1504). Sahagún (1534). Granada (1540). Burgo de Osma (1554). Zaragoza (1574). Valladolid (1545). Gerona (1446, confirmada en 1605). Gandía (1546).

En 1619, entre mayores o completas, es decir, con todas las facultades (Salamanca, Alcalá, Valladolid) y menores, se contaban en España 32 universidades y 4.000 estudios de gramática. En los capítulos de reforma de 1623 se trató de reducir el número de centros literarios, para impedir que el campo se despoblara ante la gran cantidad de alumnos que lo abandonaban para dedicarse al estudio.

Bibliotecas.—La fundación de universidades y la organización de los estudios llevó consigo la preocupación por adquirir libros y multiplicar las copias custodiándolos en bibliotecas. En España se distinguieron por su afición a los libros don Iñigo López de Mendoza, marqués de Santillana; Fernán Pérez de Guzmán, señor de Batres; don Sancho Palomeque, obispo de Cuenca; don Enrique de Villena (146 autores), el conde de Haro, el duque de Béjar; don Rodrigo Alonso de Pimentel, conde de Benavente; don Luis Núñez de Guzmán, maestre de Calatrava; don Pedro Ponce de León, obispo de Plasencia; don Martín el Humano (300 códices), el duque del Infantado, el duque de Osuna, don Sebastián Ramírez de Prado, Juan Alfonso de Segovia, que legó su biblioteca a la universidad de Salamanca, aunque en ella sólo entró una pequeña parte de sus libros [5].

Felipe II, asesorado por Páez de Castro, formó la biblioteca de El Escorial (1576). Encargó la adquisición de libros y obras de arte a sus embajadores en Italia, Francia, Flandes, etc. Ambrosio de Morales, cronista real, recorrió León, Galicia y Asturias en busca de libros. Antes de inaugurarse el monasterio comenzaron a llegar libros. El rey donó cuatro mil. Posteriormente se compraron las bibliotecas de don Diego Hurtado de Mendoza, don Pedro Ponce de León, Jerónimo Zurita, Juan Páez de Castro, Alonso de Zúñiga, Arias Montano, Antonio Agustín, Francisco de Bovadilla y Mendoza [6].

[5] Julio González, *El maestro Juan de Segovia y su biblioteca* (Madrid 1944).

La imprenta.—Pocos inventos han aparecido con tanta oportunidad como el de la imprenta, debido a Juan Guttenberg y Pedro Schoffer (entre 1450-55). Hasta entonces la enseñanza había sido oral o difundida por los copistas en manuscritos caros y con frecuencia incorrectos. La imprenta significó una profunda revolución. El nuevo invento, junto con el grabado en cobre o madera, permitía la rápida multiplicación de numerosos ejemplares a precios asequibles a muchos más lectores, y en manos de los humanistas se convirtió en un instrumento eficacísimo para la difusión de la cultura.

En España se multiplicaron las imprentas, no sólo en las capitales universitarias, sino hasta en villas de escasa importancia. Su aparición llevó el siguiente orden cronológico: Valencia (1474), Zaragoza (1475), Barcelona (1475), Sevilla (1476), Lérida (1479), Mallorca (1480), Salamanca (1480), Guadalajara (1482), Zamora (1482), Gerona, Burgos, Toledo y Huete (1483), Tarragona (1484), Murcia (1487), Pamplona (1492), Valladolid (1492), Granada (1496), Alcalá (1502), Santiago (1504), Medina (1511). Hubo imprentas en Baeza (Juan Bautista de Montoya), Estella (Adrián de Endérez), Tudela (Tomás Porralis Allobrogar), Trigueros (Diego Pérez de Estupiñán) [7].

En algunas ciudades existieron numerosas imprentas. En Salamanca: Pedro Tovans, Juan de Junta, Juan y Alejandro Canova, Andrés y Domingo Portonariis, Juan María y Juan Bautista Terranova, Antonio Ramírez, Guillermo Foquel, Matías Gast, Pedro Lasso, Gonzalo Castañeda, Diego Gómez Loureiro, Jacinto Taberniel, Alfonso de Neila, etc. En el convento de San Esteban hubo imprenta propia, dirigida por Antonio y Andrés Reatenaut.

En Alcalá: Juan y Arnaldo Guillermo Brocar, Antonio Vázquez, Antonio Duplastre, Juan Gracián, Juan Iñiguez de Lequerica, Juan de Villodas y Orduña, Sebastián Martínez, Juan de Villanova, Fernando Ramírez, Miguel de Eguía, Juan de Orduña, Sancho de Ezpeleta, Diego García, María Fernández.

En Valencia: Pedro de Huete, Silvestre Esparza, Antonio

[6] Gregorio Andrés, O.S.A., *Dos listas inéditas de manuscritos griegos de Hurtado de Mendoza:* CD 77 (1961) 381-396; Id., *La Biblioteca Laurentina (El Escorial)*, en *IV Centenario de la fundación del monasterio de S. Lorenzo* I (Madrid 1963) p.693-730; art. *Bibliotecas*, en *Enc. Cult. Esp.* I (Madrid 1963) p.785-793.

[7] Art. *Imprenta*, en *Enc. Cult. Esp.* III p.651-654, con bibliografía general.

Sanahúja, Pedro Patricio May, Juan Joffre, Juan Crisóstomo Gárriz, Juan Bautista Marcal, Jorge Costilla. En Toledo: Juan de Ayala. En Sevilla: Juan de León Jacobo y Juan Cromberger. En Burgos: Miguel de Alpizcueta. En Valladolid: Nicolás Tierri, Juan de Bastillo, Juan de Villaquirán, Antonio Vargas. En Zaragoza: Juan y Pablo Hurus, Juan Millán, Juan de Timoneda, Pedro Patricio Mey, Jorge Coci, Lorenzo y Diego de Robles, Pedro Dardouyn, Juan Jofré, Pedro Lanaja. En Granada: Andrés de Santiago. En Medina: Guillermo de Mielis, Francisco del Canto, Pedro de Castro. En Segovia: Diego Díaz de la Carrera. En Huesca: Juan Pérez Valdivielso [8].

Humanismo en Aragón y Cataluña

Los aragoneses y catalanes entraron en contacto con el movimiento humanista antes que los castellanos.

Juan Fernández de Heredia (1310?-1396), gran Maestre de Rodas, residió largos años en Oriente y adquirió muchos manuscritos griegos. Escribió la gran *Crónica de España*. Hizo traducir al dialecto aragonés las *Historias*, de Paulo Orosio; las *Vidas paralelas*, de Plutarco; el *Secretum secretorum* (seudoaristotélico) y una colección de sentencias morales extractadas de Valerio Máximo y los Santos Padres: *Libro de autoridades* o *Ram de flores* [9]. En tiempo de Martín I *el Humano* (1395-1410) se introduce la influencia italiana: Antonio Canals tradujo a Petrarca y el libro *De Providentia*, de Séneca. Bernat Metge (1350?-1410?) se inspira en Petrarca y Boccaccio. Tradujo *Valter y Griselda*. Escribió *Cobles de mals amonestaments*, o *Sermó*. Su *Somni de l'immortalitat de l'anima nostra* (1398) es un tratado filosófico sobre la inmortalidad del alma, cuyas fuentes son Valerio Máximo y Cicerón (*Tusculanae disputationes*, *De amicitia* y *De Senectute*). Andrés Febrer tradujo la *Divina Comedia* al catalán y la comentó fray Juan Pascual. El médico catalán Bernardo Granollachs escribió *Llunaris*, o calendarios, traducidos al castellano y al italiano, muy difundidos en Francia y Países Bajos hasta mediados del siglo xvi.

La influencia de Séneca se dejó sentir en Cataluña antes que en Castilla [10]. Antonio Vilaregut tradujo sus diez tragedias. Pedro Mollá escribió *Sumari de Seneca*. Alfonso V el Magnánimo (1394-1458) era muy aficionado a Séneca, cuyas *Epístolas* hizo traducir al castellano. Conquistó Nápoles en 1443 y convirtió su corte en uno de los centros más brillantes y fastuosos del Renacimiento. Fundó una biblioteca y una academia, por la que desfilaron los humanistas más eminentes de aquel tiempo. Allí entraron en contacto con el movimiento humanista muchos personajes castellanos, aragoneses y catalanes: don Carlos, príncipe de Viana; Alfonso de Madrigal, *el Tostado*, Fernando de Córdoba, Juan Moles Margarit, obispo de Gerona († 1484), Juan Llobet, Vicente Comes y otros muchos [11].

Don Carlos de Aragón, príncipe de Viana (1421-61), recibió una esmerada educación de su madre, doña Blanca de Navarra. En la corte de su tío Alfonso V de Aragón trató con los más ilustres humanistas italianos. Invitó a Teodoro Gaza a venir a España para enseñarle griego y traducir obras griegas al latín. Reunió una valiosa biblioteca. Tradujo al castellano la *Etica a Nicómaco*, sobre la versión latina de Leonardo Bruni Aretino: *La philosophia moral del Aristotil: es a saber:* Ethicas, *Políticas y Económicas*. En romance. (Zaragoza, por Jorge Coci, 1509). Dirigió una *Epístola a los valientes letrados de España*, invitándoles a componer un tratado de ética, economía y política basado en Aristóteles y acomodado a la doctrina cristiana. Muchos frutos podían haberse esperado de su ingenio y amor a las letras, pero de ellos privó a España su prematura y desgraciada muerte [12].

Humanismo en Castilla

Ya desde el siglo anterior, la lengua castellana se fija y perfecciona con buenos prosistas y poetas, como Juan Ruiz, el arcipreste de Hita *(Libro del buen amor)*; el Arcipreste de Talavera (Libro llamado *Reprobación del amor mundano* o *Corbacho)*; el infante don Juan Manuel (1282-1348), cuyos «enxiemplos» se anticipan en gracia y expresividad a los mejores cuentos del *Decamerón*, de Boccaccio [13]; el canciller don Pedro López de Ayala (1332-1407), autor del *Rimado de Palacio*, *Crónicas* y traductor de los siete primeros libros del *De casibus principum*, de Boccaccio.

Menéndez Pelayo califica de «pórtico de nuestro Renacimiento» el movimiento literario que se desarrolla en la corte de Juan II de Castilla (1406-54), tan poco apto para asuntos

8 Juan M. Sánchez, *Bibliografía aragonesa del siglo XVI*, 3 vols (Madrid 1913).

9 Carreras Artau, *Hist. de la fil. esp. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* II p.630; R. Altamira y Crevea, *Historia de España y de la civilización española* (Barcelona 1902) p.299ss.

10 Montoliú p.381.

11 Carreras Artau, o.c., II p.81.633.

12 Carreras Artau, o.c., II p.588; Ezio Levi, *Il principe Don Carlo nella storia e nella poesia* (Roma 1926).

13 Carreras Artau, o.c., II p.499-522.

de gobierno como gran aficionado a las artes y a la poesía. En su tiempo estuvo como embajador del Papa el helenista siciliano Juan de Aurispa (1374-1459). En aquel turbulento reinado brillaron en Castilla dos ilustres próceres, enemigos entre sí, pero a quienes su intensa vida política y guerrera no les impidió dedicar sus escasos ocios al cultivo y protección de las bellas letras. DON ALVARO DE LUNA (1388-1453) compuso, a imitación de Boccaccio, el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* [14]. DON IÑIGO LÓPEZ DE MENDOZA, marqués de Santillana (1398-1458), gran admirador de los clásicos, de Dante y Petrarca, reunió una valiosa biblioteca y patrocinó versiones de obras griegas, no directas, sino traducidas del latín. La influencia italiana se deja sentir en su ensayo del endecasílabo en sus *Sonetos al itálico modo*. Además de sus conocidísimas poesías, escribió varias obras de inspiración senequista: *Doctrinal de privados* (contra don Alvaro de Luna), *Doctrinales, Proverbios, Diálogo de Bías contra Fortuna, Comedieta de Ponza.*

Figura central de un notable grupo de españoles interesados por las letras y la filosofía es el ilustre prelado don ALONSO GARCÍA DE CARTAGENA, llamado también Alonso de Santa María (1384-1456). Nació en Burgos y murió en Villasandino. Fue hijo de don Pablo de Santa María, judío converso, obispo de Cartagena y Burgos, a quien sucedió en la misma sede en 1435. Estudió en el convento dominicano de Burgos y cursó derecho en la universidad de Salamanca. Hacia 1430 escribió una carta dirigida a un «optimus vir Ferdinandus» (Fernán Pérez de Guzmán), en que defendía la versión medieval de la *Etica a Nicómaco* (que creía ser de Boecio) contra Leonardo Bruni Aretino, que la había menospreciado en su traducción (1418). Don Alonso dio a conocer esta carta a Francisco Picolpasso, obispo de Milán, el cual la remitió a Leonardo Bruni. Con este motivo se cruzaron varias cartas entre ambos. La disputa, en que intervino Pier Candido Decembri, terminó haciendo las paces y quedando don Alonso ganado a la causa del humanismo [15].

Juan II le encargó varias misiones diplomáticas y lo envió como embajador suyo al concilio de Basilea, donde pronunció su discurso *Defensorium fidei*, sobre la precedencia de la silla de Castilla a la de Inglaterra. Permaneció seis años en Italia, donde tuvo ocasión de tratar a los más destacados humanistas.

[14] CÉSAR SILIÓ, *Don Alvaro de Luna* (Buenos Aires, Col. Austral).
[15] R. M. GUMMERE, *Seneca the philosopher in the middle ages and the early Renaissance:* American Philological Association vol.41 (Boston 1910); L. SERRANO, O.S.B., *Los conversos D. Pablo de Santamaría y D. Alfonso de Cartagena* (Madrid 1942); M. ALONSO, *Alonso de Cartagena. Defensorium unitatis christianae* (Madrid 1943).

Eneas Silvio Piccolomini, después Pío II, le calificó de «deliciae hispanorum, praelatorum decus, non minus eloquentia quam doctrina praeclarus, inter omnes consilio et facundia praestans, ipsum unicum esse scientiae speculum». Se cuenta que Eugenio IV dijo: «por cierto que, si el obispo de Burgos a nuestra corte viene, con gran vergüenza nos asentaremos en la silla de San Pedro». Regresó a España en 1440 y convirtió su palacio de Burgos en centro de cultura y enseñanza, en que se formaron los primeros humanistas castellanos.

Su filosofía se reduce a tratar algunos temas morales, inspirados o simplemente traducidos de Séneca, su autor favorito. Compuso un *Doctrinal de Caballeros* (Burgos 1487) y el llamado *Oracional de Fernán Pérez* (Burgos 1487), para consolar a su discípulo en sus adversidades. Tradujo la *Retórica*, el *De officiis* y *De senectute*, de Cicerón. Según Diego Rodríguez de Almela, tradujo doce libros de Séneca, que dedicó a Juan II. *Los cinco libros de Séneca: De la vida bienaventurada, De las siete artes liberales, De amonestamiento y doctrinas, El primer libro de providencia de Dios, El segundo libro de providencia de Dios.* Se imprimieron varias veces (Sevilla 1491; Toledo 1510; Alcalá 1530). Otros se conservan manuscritos, entre ellos algunos que entonces se creían ser de Séneca. De éste hizo también un extracto de textos selectos, *Polyanthea*, o *Breve compilación de algunos dichos de Séneca. Anacephaleosis, Genealogía de los reyes de España, emperadores romanos, reyes de Francia, pontífices y obispos de Burgos* (Granada 1545). Otras varias se conservan manuscritas. Tradujo el *De casibus principum*, de Boccaccio, y quizá también el *De claris mulieribus (Libro de las claras mujeres)*, a petición de la reina doña María, mujer de Juan II, «molesta por el antifeminismo del Corbaccio» [16].

Su discípulo FERNÁN PÉREZ DE GUZMÁN (1376-1470?), señor de Batres, dedicó unas coplas a su muerte: «Aquel Séneca expiró, a quien yo era Lucilo, la facundia y alto estilo de España con él murió. Así que non sólo yo, mas España en alto son, debe plañir su Platón, que en ella resplandeció». Fue poeta, historiador y moralista, inspirado en Séneca, cuyas *Epístolas* tradujo, o hizo traducir de la versión italiana de Ricardo Petri. Escribió: *Generaciones, semblanzas e obras de los excelentes reyes de España don Enrique III y don Juan el segundo*, etc. *Mar de historias* (tomadas del *Mare historicum*, de Juan Colonna). *Floresta de los filósofos. Libro de Job* (a la muerte del padre del marqués de Santillana). *Coronación de*

[16] FLÓREZ, *ES* XXVI; *Vida*, por HERNANDO DEL PULGAR, en *Clásicos Castellanos* «*La Lectura*» (Madrid 1924) t.49.

las cuatro virtudes. Proverbios (coplas inspiradas en Séneca). *Loores divinos a los mártires. Cien rimados a loor de la Virgen María* [17].

DIEGO RODRÍGUEZ DE ALMELA.—Natural de Murcia. Familiar de don Alonso de Cartagena y cronista de los Reyes Católicos. Escribió *Valerio de las historias escolásticas y de España* (Murcia 1487; Madrid 1568). *Valerio de las historias de la Sagrada Escritura y de los hechos de España.* Nueva edición por don Juan Antonio Moreno (Madrid 1793). *Compendio historial de las crónicas de España. Crónica del rey don Juan* (Rivadeneyra, t.68).

ALONSO DE PALENCIA (1423-1492).—Paje de don Alonso de Cartagena y de Bessarión en Italia, donde estudió griego con Jorge de Trebizonda. Historiador y buen latinista. Escribió *De synonimis* (1472). *Universal vocabulario de latín y romance* (Sevilla 1490). Tradujo del latín a Josefo (Sevilla 1491) y las *Vidas paralelas,* de Plutarco (Sevilla 1508).

PEDRO DÍAZ DE TOLEDO.—Capellán del marqués de Santillana. Escribió *Diálogo e razonamiento en la muerte del marqués de Santillana* (1458, impreso en 1494), en que trata de la inmortalidad del alma, mezclando ideas cristianas con consideraciones tomadas de Séneca y del *Fedón,* de Platón. Trata de demostrar que «esta nuestra vida tiene más parte de mal e trabajo que non de bien nin reposo». Tradujo los *Proverbios de Séneca* y glosó los *Proverbios y Sentencias,* del marqués de Santillana. Tradujo las *Epístolas* de Séneca y un tratado *De moribus,* atribuido a Séneca o a San Martín de Braga. Tradujo asimismo los diálogos platónicos *Axioco* y *Fedón,* sobre la versión italiana de Leonardo Bruni Aretino (h.1441-45): *El libro de Platón llamado Fedón, en que se trata de cómo la muerte no es de temer* [18].

El humanista NUÑO DE GUZMÁN mantuvo relaciones con el marqués de Santillana. Revisó la versión del *De ira,* de Séneca. Viajó por Italia y envió muchos volúmenes en toscano desde Florencia.

FERRÁN NÚÑEZ, médico del nieto del marqués de Santillana, compuso un *Tratado de amicitia,* inspirado en Santo Tomás (II-II q.26-28) [19]. Y un *Tratado de la Bienaventuranza,* basado en el libro X de la *Etica a Nicómaco* (inédito).

[17] *Obras,* en *Clásicos Castellanos* «La lectura» t.61 (Madrid 1924).
[18] CARRERAS ARTAU, o.c., II p.635; MENÉNDEZ PELAYO, *Ensayos de crítica filosófica* (Santander 1948) p.56.
[19] Publicado por A. BONILLA SAN MARTÍN: Revue Hispanique 14 (1906) 35-70.

JUAN DE LUCENA (s.XV-XVI).—Consejero y embajador de Juan II. Estuvo en la corte napolitana de Alfonso V. Fue familiar de Pío II. Tradujo el apócrifo *Proverbia Senecae.* Su obra más notable es el diálogo moral *Libro de la vida beata* (1463, Zamora 1483), inspirado en el *Fedón,* Séneca, Boecio, y sobre todo en el *Dialogus de felicitate vitae,* de Bartolomé Fazio [20].

ENRIQUE DE ARAGÓN *(marqués de Villena,* 1384-1434).—Tradujo la *Divina Comedia,* del Dante, a ruegos del marqués de Santillana. Escribió un libro *De los doce trabajos de Hércules* (Burgos 1499), interpretándolos en sentido moral, estoico y senequista, haciendo aplicaciones a las distintas clases sociales. Escribió también una *Consolatoria,* a imitación de las *Consolaciones* de Séneca, dirigida a su amigo Juan Fernández de Valera, con motivo de la muerte de sus padres, hijos y varios parientes en una peste de 1422. Tiene un curioso tratado de *Arte cisoria,* o arte de cortar con el cuchillo. Fue muy aficionado a la astrología y la alquimia, sobre las que escribió *Tratado de Astrología* y *Tratado de aojamiento o fascinología* (1411). El vulgo le atribuyó manipulaciones de nigromancia y hechicería, y relacionó su nombre a la leyenda de la cueva de San Cebrián de Salamanca [21]. Juan de Mena dice después de su muerte: «asaz don Henrique era sabio de lo que a otros cumplía, e nada supo en lo que le cumplía a él». Marineo Sículo lo elogia en estos términos: «praestantissimum in mathematicis, et liberalibus disciplinis, astrorumque cognitione, et secretis naturae, per quae saepe futura praediceret». Se ha desorbitado la intervención de fray Lope de Barrientos en el expurgo de los libros que dejó Villena al morir. Según Juan de Mena: «Dos carretas son cargadas de los libros que dexó, que al Rey le han traído. E porque diz que son mágicos, e de artes no cumplideras de leer, el Rey mandó que a la posada de fray Lope de Barrientos fuessen llevados. E fray Lope, que más se cura de andar del príncipe que de servidor de nigromancias, fizo quemar más de cien libros: que no los vio él más que el Rey de Marruecos, ni más los entiende que el Deán de Ciudad-Rodrigo; que son muchos los que en este tiempo se fan dotos, faciendo a otros insipientes e magos; e peor es que se fazan beatos faciendo a otros nigromantes. Tan

[20] Publicado por A. PAZ Y MELIÁ, en *Opúsculos literarios.* Sociedad de Bibliófilos Españoles (Madrid 1892) t.19; M. MORREALE, *El Tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad:* N. Rev. de Filosofía Hisp. 9 (1955) 1-21.
[21] M. VILLAR Y MACÍAS, *Historia de Salamanca* I (Salamanca 1887) l.4 c.9. Apénd.14 p.522; PÉREZ DE GUZMÁN, *Generaciones y semblanzas,* en *Clásicos Castellanos* «La lectura» t.61; art. *Villena,* en *Enc. Cult. Esp.* V p.656-7.

sólo este denuesto no había gusto del hado este bueno e manífico señor. Muchos otros libros de valía quedaron a fray Lope, que no serán quemados, ni tornados. Si vuestra merced me manda una epístola para mostrar al Rey, para que yo pida a su señoría algunos libros de los de don Henrique para vos, sacaremos de pecado la ánima de fray Lope, e la ánima de don Henrique avrá gloria, que no sea su heredero aquel que le ha metido en fama de bruxo e nigromante» [22].

Fernando de Córdoba (h.1425-86).—Natural de Córdoba o Zafra. Debió de estudiar en Salamanca. Juan II lo envió a Italia en 1443. En 1444 estuvo en Nápoles, en la corte de Alfonso V. En 1445 pasó por París, asombrando a todos por su extraordinaria precocidad y prodigiosa memoria. Pasó el resto de sus días en Italia, sin dar muestras del talento que había manifestado en su juventud. Escribió, entre otras cosas, *De artificio omnis et investigandi et inveniendi naturae scibilis*, dedicado a su protector Bessarión, quien le encargó componer un libro a propósito de la controversia entre platónicos y aristotélicos: *De duabus philosophiis, et praestantia Platonis supra Aristotelem* y *De laudibus Platonis*, que no llegaron a publicarse [23].

Bachiller Alfonso de la Torre.—Natural de la provincia de Burgos. Estudió en Salamanca y fue colegial de San Bartolomé (1437). Para instrucción del príncipe de Viana compuso en hermosa prosa didáctica su *Visión deleytable de la filosofía y artes liberales, metafísica y filosofía moral, a do por muy sotil artificio se declaran altos secretos* (Tolosa 1489; Sevilla 1526; Ferrara 1554). Describe las siete artes liberales, a las que añade la metafísica, la filosofía natural, la filosofía moral y la política. Se inspira en Aristóteles, Marciano Capella *(De nuptiis Mercurii et Philologiae)* y en el *De consolatione rationis* de Pedro Compostelano. Tradujo la *Etica a Nicómaco* (Zaragoza 1490; Sevilla 1493).

Rodrigo Fernández de Santa Ella (1444-1509).—Nació en Carmona. Fue colegial de San Clemente de Bolonia (1467). Enseñó allí y en Roma. Fue arcediano de Reina y protonotario de la Santa Sede en Sevilla, donde fundó el colegio de Santa María de Jesús, base de la futura universidad. Escribió un *Tratado de la inmortalidad del alma* (Sevilla 1503), un

22 Nicolás Antonio, en *Bibl. Veteris Hispaniae* I p.221 n.155.

23 A. Bonilla San Martín, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del renacimiento filosófico en España* (Madrid 1911); Julien Havet, *Maître Ferdinand de Cordoue et l'université de Paris au XV siècle* (Paris 1883).

Vocabularium ecclesiasticum, partim latine, partim hispana lingua scriptum, dedicado a Isabel la Católica (Sevilla 1499). *Cosmografía introductoria en el libro de Marco Paulo Véneto* (Sevilla 1518).

Diego de Valera.—Natural de Cuenca. Se educó en la corte de Juan II. Historiógrafo de los Reyes Católicos. Escribió *La crónica de España abreviada* (Burgos 1487). *Tratado de Providencia contra fortuna* (Valladolid 1502). *Tratado de la nobleza y lealtad* (ibid.).

El humanismo y los Reyes Católicos

Los Reyes Católicos se esforzaron por lograr la unidad política y religiosa de España. Fortalecieron el poder real contra los abusos de los nobles. Impulsaron la reforma del clero y órdenes religiosas. Fomentaron y ampararon las ciencias y las artes. Según Andrés Bernáldez, el «Cura de los Palacios», «fue en España la mayor empinación, triunfo e honra e prosperidad que nunca España tuvo» [24]. Juan de Lucena expresa gráficamente el cambio realizado en la corte española: «Jugaba el rey, éramos todos tahures. Estudia la reina, somos agora estudiantes» *(Epístola exhortatoria a las letras)*. De Pedro Ciruelo es este elocuente testimonio: «Ita et nunc rei militaris peritia, religionum observantia et pacifica regnorum gubernatione hesperii nostri praepollent... Nunc igitur rediit aurea aetas, cum piisimi ducis exemplo perdocti caeteri quique magnates bonis moribus et doctrinis totis viribus incumbunt: hii miliciam exercent, hii modestiam religiosae vitae curant, alii item per diversa gimnasia litteras amplexantes passim repeRiuntur» *(Comentario a la Sphaera de Sacro Bosco* [Paris 1498] dedicatoria).

Los efectos de la política de los Reyes Católicos se dejaron sentir muy pronto traducidos en magníficos frutos en el orden cultural. Atraídos por la protección de los reyes y los nobles, afluyen a España numerosos humanistas italianos: Pietro Sasterano, Martín Sisemonio, Pedro Pantino, Andrés Scoto, Pucella, Campolo, los hermanos Antonio y Alejandro Giraldino. Münzer confiesa: «Expergiscitur humanitas ex tota Hispania» [25]. Juan de Lucena dice expresivamente: «El que latín non sabe, asno se debe llamar de dos pies. Si *¡Harre, que voy detrás!* non le digo, non aguija por *in pre sequar;* nin se para

24 *Memorias del reinado de los Reyes Católicos que escribía el bachiller Andrés Bernáldez «Cura de los Palacios» († 1513)*. Edic. y estudio por M. Gómez Moreno y J. M. Carrizo (Madrid 1962).

25 Münzer, *Itinerarium hispanicum:* Rev. Hispanique 48 (1920) 132-133.

por *siste tergam*, si non le digo: Hixo, que te strego!»[26]. En el libro *De Vita beata* pone estas palabras en boca del marqués de Santillana: «Cuando me veo defectuoso de letras latinas, de los fijos de los hombres me cuento, mas no de los hombres». Alfonso García Matamoros afirma que «non tam praeclarum est scire Latine, quam turpe nescire»[27].

Los reyes se entregaron con ahínco al estudio de la lengua latina. Don Fernando la estudió con Francisco Vidal de Noya, traductor de Salustio. Doña Isabel, con Beatriz Galindo, *la Latina*. El príncipe don Juan escribía cartas en latín, y doña Juana *la Loca* improvisaba discursos latinos que merecieron ser alabados por Erasmo[28].

Los nobles siguieron el ejemplo de los reyes. El marqués de Denia comenzó a estudiar latín a los sesenta años. Don Iñigo López de Mendoza, conde de Tendilla, trajo al humanista milanés Pedro Mártir de Anghiera o Anglería (1459-1526), que enseñó en la corte desde 1492 y fue miembro del Consejo de Indias: «In curia sum reginae, quae bonarum artium cultrix est. Imperium hispanis optimatibus, ludum aperui litterarum, ut atheniensibus Socrates, ut multis Plato». «Domum habeo tota die ebullientibus procerum iuvenibus repletam»[29]. Dio en Salamanca una lección sobre Juvenal, y dice que el aula estaba tan repleta de oyentes antes de entrar, que tuvieron que pasarlo en hombros por encima del público hasta la cátedra.

A la protección decidida de los reyes se unió la de numerosos mecenas, como Rodrigo Fernández de Santa Ella, que fundó el colegio mayor de Santa María de Jesús, base de la universidad de Sevilla; Diego Deza, O.P., que fundó allí mismo el colegio de Santo Tomás; Alonso de Fonseca, el colegio del arzobispo de Salamanca; Pedro González de Mendoza, el de Santa Cruz de Valladolid; Alonso de Burgos, el de San Gregorio; Juan de Zúñiga, Juan López de Medina, etc. Pero a todos los superó en magnificencia el cardenal Cisneros.

Salamanca.—ELIO ANTONIO DE NEBRIJA (1442-1522).—Se llamaba Antonio Martínez de Cala y Jaraba del Hojo. Nació en Lebrija. Estudió cinco años en Salamanca, y a los diecinueve marchó a Bolonia, donde permaneció otros diez formándose en el humanismo bajo el influjo de Lorenzo Valla. Enseñó en Sevilla (1473), Salamanca (1476-88; 1505-8) y Alcalá (1513-22), donde murió. Colaboró en la *Poliglota* (1502). Escribió sobre teología, historia, derecho, arqueología, geodesia y ciencias naturales. Pero debe su fama sobre todo a su labor como humanista. Escribió un *Lexicon latinum et hispanum* (1491). *Gramáticas*, latina y castellana: *Introductiones latinae explicatae* (1481). *Lexicon iuris civilis. Quinquagenae locorum Scripturae. De liberis educandis* (1509). *Historia de la guerra de Navarra. Historia de los Reyes Católicos: Decades duae rerum a Ferdinando... gestarum* (Granada 1545). Se ufanaba de haber debelado «la barbarie por todas partes de España, tan ancha y luengamente derramada». «Fue aquella mi doctrina tan noble, que aun por testimonio de los envidiosos y confesión de mis enemigos todo aquesto se me otorga, que yo fui el primero que abrí tienda de lengua latina y osé poner pendón para nuevos preceptos». De estas pretensiones se hacen eco sus panegiristas, como Luis Núñez: «Aelium Antonium, qui Vandalicis Punicisque armis pulsas tota Hispania Latinas Musas primus reduxit, et exstirpata passim barbarie, pristino illas nitori restituit». Lo mismo repite Matamoros: «qui litteris ac disciplinis omnibus, quibus eo tempore florebat Italia, tamquam ex longa siti avidissime haustis, atrox quoad vixit, et crudele bellum cum barbaris gessit»[30]. Menos favorable es la crítica que hace de Nebrija Juan de Valdés en el *Diálogo de la lengua*, donde reprueba sus «gramatiquerías». Los humanistas abusaron hasta la saciedad más empalagosa del tópico de la barbarie, de las «nugas» y de la «calígine». Para Erasmo (*Antibarbarorum liber*), eran bárbaros todos los monjes y teólogos que escribían en mal latín, aunque de otras muchas cosas supiesen cien veces más que él. Lucio Marineo Sículo dice refiriéndose a Nebrija: «Siquidem ipsam *turpissima submersam barbarie*, primus romano induit eloquio... Aeque illorum temporum hispani homines fere omnes adeo abhorrebant (linguam latinam), ut ad eam non facilius converti potuerint, quam ad christianan fidem praviores senioresque iudaei. Ille autem summa patientia atque constantia veluti nomen olim Christi divulgantibus assimilis paulatim illorum pectora indomitosque animos latini sermonis dulcedine molliebat alliciebatque: atque ut omnes a *barbaro* ritu et ineptis institutionibus adduceret novum ac perutile grammatices opus tamquam novam legem edidit. Quam ob rem non minus quidem ei tota debet Hispania quam Italia Laurentio Vallensi: hic enim ex Italia, ille vero ex Hispania *barbariem* penitus extirpavit»[31].

26 *Epístola exhortatoria a Fernando Alvarez Zapata*, en A. PAZ Y MELIÁ, *Opusc. lit. de los s.XIV a XVI*, ed.c., p.213.
27 *De ads. hisp. eruditione* (Alcalá 1553) f.36v.
28 AUBREY BELL, *El Renacimiento español* (Zaragoza 1944) p.94.
29 *Opus Epist.* (Alcalá 1930) ep.112.

30 *De adserenda hisp. eruditione* (Alcalá 1553) f.198.
31 *De Hispaniae laudibus*, h.1493.

Arias Barbosa escribe a Marineo Sículo: «Videbam sane iam tunc quod nunc video: ob inscitiam, ne dicam *barbariem* praeceptorum qui primae litteraturae fundamenta sine calce iaciebant, hoc est, sine ullo Romanae linguae candore: Vix duos tresve Salmanticae inveniri qui latine loquerent: plures qui hispane, quamplurimos qui *barbare*» [32]. Cardillo de Villalpando agita también el banderín de la barbarie, aunque más bien contra los dialécticos nominalistas: «Apud nos vero... tam altas radices egit urenda seges (horrenda barbaries), ut non sine magno nostro malo atque incommodo saeva quadam tyrannide praestantissimas quasque Hispaniae academias oppresserit atque afflixerit, easdemque apud caeteras nationes *barbarie* infames reddiderit» *(Comm. in Categorias Aristotelis,* praefatio) [33].

Fueron discípulos de Nebrija: DIEGO DE LORA (Sevilla), JUAN SOBRARIAS, de Alcañiz (Aragón); PEDRO BADÍA (Valencia), JUAN ANDRÉS STRANY († 1531 en Valencia), PEDRO NÚÑEZ DELGADO (Sevilla, *Epigrammata,* 1537), CRISTÓBAL ESCOBAR y el LICENCIADO MANZANARES.

Sucedió a Nebrija el portugués ARIAS BARBOSA († 1530), eminente helenista, discípulo de Poliziano. Enseñó veinte años en Salamanca, y le sucedió HERNÁN NÚÑEZ DE GUZMÁN, *el Pinciano,* llamado también *el Comendador griego* (1463-1553). Natural de Valladolid. Estudió en Italia y colaboró en la *Políglota complutense.* Hizo una edición de Séneca (1536). *Observationes in loca obscura et depravata Historiae naturalis C. Plinii* (1544). *Refranes o Proverbios en romance* (Madrid 1619). En carta a Ginés de Sepúlveda le recomienda que no lea teólogos, para no estropear su estilo.

FRANCISCO SÁNCHEZ DE LAS BROZAS *(el Brocense,* h.1523-1600).—Nació en Brozas (Cáceres). A los once años fue a Evora y Lisboa. Prosiguió sus estudios en Salamanca. Explicó retórica en el Colegio Trilingüe (1554), y griego en la universidad (1573-93). Editó a Pomponio Mela y anotó a Juan de Mena y Garcilaso. El marqués de Morente calificó su *Minerva* (Salamanca 1587) del «trabajo más concienzudo, el más crítico y filosófico que jamás se ha publicado sobre la lengua latina». Compuso varias obras sobre lógica: *Organum dialecticum et rhetoricum* (Salamanca 1559; Lyon 1579). La considera como una ciencia general, previa e indispensable a todas las demás, que debe estudiarse después de la gramática y antes de la retórica. Pero a pesar de sus críticas de la barbarie escolástica («aun después de descubierto el uso del trigo continuaron ali-

[32] *Lucii Marinei Siculi epistolarum familiarium libri decem et septem* (Valladolid 1500).
[33] FÉLIX G. OLMEDO, *Nebrija en Salamanca* (Madrid 1944); GARCÍA ROMERO, *Humanistas españoles del siglo XVI,* en *Apuntes para una biografía de Menéndez Pelayo* (1879); ANDREAS SCHOTUS, *Bibliotheca hispanica* (Francfort 1603); FRANCISCO CERDÁ Y RICO, *Commentarius de praecipuis rhetoribus hispanis,* en *Gerardi Joannis Vossii Rhetorices contractae,* etc.; *De hispanis purioris latinitatis cultoribus:* ibid., appendix II; *De iis qui hispane tersius et elegantius sunt loquuti:* ibid., appendix III; *Nebrija, Enc. Cult. Esp.* IV p.467.

mentándose con bellotas por no dejar los hábitos antiguos»), y de sus propósitos de reforma de la dialéctica, todas sus nociones se encuentran mejor y más completas en las obras clásicas sobre la materia. Sus intemperancias de lenguaje le merecieron ser procesado por la Inquisición. Criticaba el latín de los Evangelios y hablaba mal del breviario. No podía oír pronunciar el nombre de Santo Tomás sin lanzar una grosera palabrota. Menéndez Pelayo lo califica de «espíritu vivo, arrojado e independiente, enemigo de la autoridad y de la tradición..., poco amigo de la escolástica». «Ingenio agitador por excelencia..., llevó al campo de la lógica aquella su perspicacia y agudeza de entendimiento, aquel horror a la opinión vulgar y a la barbarie de la escuela» [34]. Fue discípulo suyo *Juan de Guzmán.*

FERNÁN PÉREZ DE OLIVA (h.1492-1532).—Nació en Córdoba. Enseñó filosofía natural y moral en París y Salamanca (1526-31). Rector de la universidad (1529). Opositó a la cátedra de filosofía nominalista, pero la llevó el P. Alonso de Córdoba. Es un buen humanista y escribe en buen castellano, pero con escasa originalidad de ideas. *Dialogus in laudem Arithmeticae Hispana seu Castellana lingua* (París 1518). *Diálogo de la dignidad del hombre* (Alcalá 1546), continuado por Francisco Cervantes de Salazar. *Discurso de las potencias del alma y del buen uso de ellas* (1585). Publicó sus obras su sobrino, Ambrosio de Morales (Madrid [2]1787) [35].

Enseñaron griego en Salamanca los humanistas flamencos Nicolás Clenardo (Cleynaerts) y Juan Vaseo. Cultivaron las bellas artes: JUAN DE FRÍAS, lingüista y exegeta. LEÓN DE CASTRO, enemigo de Martínez de Grajal y de fray Luis de León, que acusó de hebraizante a Arias Montano. JUAN DE VILLALOBOS escribió *Grammaticae graecae Introductio* (c.1580). En 1561 enseñó griego BENITO ARIAS MONTANO (h. 1527-98), natural de Fregenal de la Sierra, a quien Menéndez Pelayo llama «rey de nuestros escriturarios» [36]. Estudió en Sevilla (1546) y en Alcalá filosofía, teología y lenguas orientales, griego, hebreo, caldeo y siríaco. En 1562 asistió al concilio de Trento. Fue capellán de Felipe II, que lo envió a Amberes a dirigir la impresión de la *Políglota,* llamada *Biblia Regia* (impresa por Plantino, 8 vols. en folio, 1569-72). Dirigió la biblioteca de El Escorial. Murió en Sevilla. En Alcalá y Salamanca estudió el gran filósofo y arqueólogo don ANTONIO AGUSTÍN DE ALBANELL (1516-1586), natural de Zaragoza. Estuvo en Italia (1535), Bolonia, Padua y Florencia. Fue nuncio en Inglaterra, obispo de Alifa (Italia), Lérida y arzobispo de Tarragona. Asistió al concilio de Trento.

En Valencia enseñaron MIGUEL JERÓNIMO DE LEDESMA († 1547), humanista y médico, que escribió *Compendium graecarum institutionum, Prima primi Canonis Avicenae sectio, De pleuritide commentaria.* MIGUEL SAURA.

[34] MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos* V (Madrid 1928) p.406; ID., *La Ciencia Española* I p.13; MARCIAL SOLANA, *Historia de la fil. esp. Epoca del Renacimiento (s.XVI)* I (Madrid 1941) p.323-355; A. F. G. BELL, *Francisco Sánchez «el Brocense»* (Oxford 1924); U. GONZÁLEZ DE LA CALLE, *Discurso sobre «el Brocense»,* en *Bibl. Varia;* C. GARCÍA, *Contribución a la hist. de los conceptos gramaticales* (Madrid 1960).
[35] P. HENRÍQUEZ UREÑA, *Estudios sobre el Renacimiento español. Hernán Pérez de Oliva,* en *Cuba Contemporánea* II (1914); R. ESPINOSA MAESO, *El Maestro Hernán Pérez de Oliva en Salamanca:* Bol. Acad. Esp. 13 (1926) 433-572; PÉREZ DE OLIVA, en *Enc. Cult. Esp.* IV p.727.
[36] MENÉNDEZ PELAYO, *Inventario bibliográfico de la ciencia española* III (Madrid 1888) p.139; M. SOLANA, o.c., p.352-362; U. GONZÁLEZ DE LA CALLE, *Homenaje a Arias Montano:* Rev. Est. Extremeños (1928).

DIEGO VALERA. JAIME FERRAZ († 1594). JUAN ANDRÉS STRANY († 1531). PEDRO BADÍA.

El sevillano PEDRO MEXÍA (1499?-1551) estudió en Alcalá. Fue cronista de Carlos V: *Historia imperial y cesárea* (Sevilla 1545). *Silva de varia lección* (1540). DIEGO DE LORA. PEDRO NÚÑEZ DELGADO, *Epigrammata* (1537). FRANCISCO CASCALES.

El humanista soriano PEDRO DE RHÚA escribió *Cartas censorias*, contra fray Antonio de Guevara. El toledano PERO SÁNCHEZ escribió *Historia moral y philosophica, en que se tratan las vidas de doze philósophos y principes antiguos, y sus sentencias y hazañas y las virtudes moralmente buenas que tuvieron, y se condenan los vicios de que fueron notados* (Toledo 1590).

PEDRO DE VALENCIA (1554-1620).—Natural de Zafra. Estudió en Córdoba, y después leyes en Salamanca. Fue discípulo y amigo de Arias Montano, cuya *Poliglota* defendió contra el P. Andrés de León. Buen humanista y cronista de Felipe II (1607). Escribió sobre temas bíblicos, teológicos y económicos, y una introducción al *Contra academicos*, de Cicerón, titulada *Academica sive de iudicio erga verum ex ipsis primis fontibus* (Amberes 1596), que ha dado ocasión, sin fundamento, para incluirlo entre los escépticos. Se limita a hacer un estudio histórico del criterio de verdad y a decir que la verdadera sabiduría no viene de los hombres, sino de Dios, y muestra alguna inclinación al probabilismo. Es un modelo de exposición clara, rica de erudición, ceñida al texto y apoyada en fuentes griegas [37].

DIEGO HURTADO DE MENDOZA (1503-75).—Natural de Granada. Gran humanista y bibliófilo. Sabía latín, griego y árabe. Fue embajador de Carlos V en Venecia y en el concilio de Trento (1542). Reunió una valiosa colección de obras clásicas. Escribió *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II, nuestro Señor, contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes* (Lisboa 1627). Tradujo la *Mecánica* y escribió una *Paraphrasis in totum Aristotelem* (inédita, mss. en El Escorial) [38].

Alcalá.—Centro humanista de primer orden fue la universidad de Alcalá (1508). Cisneros, su fundador, se propuso llevar a cabo una reforma de la teología en un sentido menos escolástico y más escriturario, basada en el estudio directo de la Biblia y Santos Padres. Como preparación previa requería el estudio de las lenguas y las artes. «Theologia disciplina ceteris scientiis et artibus pro ancillis utitur» (*Const.* 45). Con esta finalidad organizó el curso de artes conforme al modelo de París: «Cursus artium, qui debet fieri more parisiensi, requirit exactam diligentiam assiduumque laborem» (*Const.* 38).

37 «Verum enimvero illud interim his admonemur, Graecos humanumque ingenium omne sapientiam quaerere, sibique et aliis promittere, quam tamen nec invenire nec praestare umquam posse. Qui igitur vera sapientia indigere se mecum sentiet, postulet, non ab huiusmodi philosophia; sed a Deo, qui dat omnibus adfluenter, et non improperat. Quod si quis videtur sapiens: Abscondit enim Deus veram sapientiam a falsae sapientiae amatoribus, revelat vero parvulis. Ipsi soli sapienti per Iesum Christum gloria. Amen» (Edición F. CERDÁ Y RICO, *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora* I [Madrid 1781] p.252); M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia*, en *Ensayos de crítica filosófica*. Ed. nacional (1948) p.235-56; M. SERRANO Y SANZ, *Pedro de Valencia* (Badajoz 1910); E. M. PAREJA FERNÁNDEZ, *La obra de Pedro de Valencia «Sobre el criterio de la verdad»*: Rev. de Fil. 8 (Madrid 1949) 655-70; M. SOLANA, *Hist. de la fil. esp.* I p.357-76.

38 GREGORIO ANDRÉS, O.S.A., *Dos listas inéditas de manuscritos griegos de Hurtado de Mendoza*: CD 77 (1961) 381-96; ID., *La Biblioteca Laurentina (El Escorial)*, en *IV Centenario de la fundación del Monasterio de San Lorenzo el Real* I (Madrid 1963) p.693-730.

Había cuatro cátedras, con tres cursos y medio. En el primero se estudiaban *Súmulas*, por Pedro Hispano o Juan Versor; en el segundo, lógica, que comprendía los *Predicables*, de Porfirio; las *Categorías*, *Perihermeneías*, *Analíticos primeros y segundos*, *Tópicos* y *Elencos*, de Aristóteles; en el tercero, física, que comprendía los tratados *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, *Meteoros*, *De anima* y los *Parva naturalia* (*De sensu et sensato*, *De memoria et reminiscentia*, *De longitudine et brevitate vitae*). Al final de este curso se daba el grado de bachiller. En el cuarto se cursaban metafísica y matemáticas (*De Sphaera*, *Aritmética*, *Geometría*, de Bradwardine, y *Perspectiva*, del arzobispo Cantuariense). Al término de este curso se daba el grado de licenciado. Cisneros pagaba con esplendidez a sus catedráticos, pero les exigía una plena dedicación a la enseñanza, que consistía en tres lecciones de una hora cada una, dos horas de repaso y cinco de asistencia a prácticas escolares. El contrato era temporal, pero pocos se reenganchaban para repetirlo.

El espíritu reformista y ecléctico de Cisneros se revela en la fundación de tres cátedras de teología, conforme a las *tres vías* de aquel tiempo: una de Santo Tomás, cuyo primer regente fue Pedro Ciruelo; otra de Escoto, encomendada al P. Clemente Rodríguez; y otra de nominales, cuyo primer regente fue el maestro Gonzalo Gil, que pasó a Salamanca en 1513, y le sucedió el maestro Miguel Carrasco. Cisneros se propuso que todos los estudiantes estuviesen colegiados, y para ello proyectó la fundación de dieciocho colegios, aunque sólo llegó a fundar ocho, centrados en torno al de San Ildefonso [39].

Enseñaron: *Súmulas*, Luis Pérez de Castelar; metafísica, Antonio de Morales; retórica, Hernando Alonso de Herrera; hebreo, Alonso de Zamora y Pablo Coronel († 1534); griego, Demetrio Ducas, cretense, y Hernán Núñez *el Pinciano*. El excesivo tiempo concedido a las disputas y ejercicios dialécticos determinó una inclinación al nominalismo, contra la que reaccionó Hernando Alonso de Herrera en su *Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces* (1517), y que después hubieron de cortar Domingo de Soto, Cardillo de Villapando y Pedro Martínez de Brea.

39 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*: CT 13 (1916) 245-70.392-418; 14 (1916) 267-97; *La teología en la Universidad de Alcalá*: Rev. Esp. de Teol. 5 (1945) 145-78.405-32.497-527; *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semana de Filosofía (Madrid 1957) p.215-225; J. URRIZA, S.I., *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro (1509-1621)* (Madrid 1942); MARCEL BATAILLON, *Érasme et l'Espagne* (Paris 1937); ID., *Cisneros et la Préréforme espagnole* p.1-75. Hay traducción española (México); P. BELTRÁN DE HEREDIA, V., *La preclara facultad de artes y filosofía de Alcalá*: CT 64 (1943) 175-194.

Fruto de la orientación humanista que Cisneros imprimió a su universidad fue la obra gigantesca de la edición de la *Biblia Poliglota complutense*, que se comenzó a preparar en 1502, cuyo primer volumen apareció en 1514, y el último de los seis en 1517. De ella dice M. Bataillon: «La Biblia poliglota, gloria de Alcalá en los anales del Humanismo, es una de las obras más imponentes que haya realizado entonces la ciencia de los filólogos servida por el arte del impresor» [40]. En esa magna empresa colaboraron numerosos eruditos, casi todos españoles: hebraístas, como *Alfonso de Alcalá* († 1540), *Pablo Coronel* († 1534), *Alfonso de Zamora* († 1531); latinistas y helenistas como *Antonio de Nebrija, Hernán Núñez «el Pinciano»*, los hermanos *Juan de Vergara* († 1557), autor de *Las ocho cuestiones del templo* (Toledo 1552), y *Francisco de Vergara* († 1545), autor de la primera gramática española; *Bartolomé de Castro, Núñez de Guzmán*, que hizo la versión latina; *Diego López de Zúñiga* o *Estúñiga* (Stunica) († 1530) y *Demetrio Ducas*, cretense, miembro de la Academia aldina de Venecia.

Enseñaron humanidades en Alcalá *Juan Ramírez de Toledo* y *Lorenzo Balbo de Lillo* (Lyliense), que editó la *Argonáutica*, de Valerio Flacco (Alcalá 1524), y adoptó una actitud antiaristotélica. *Alvar Gómez de Castro* escribió una historia *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnero. Juan Pérez de Castro* (1515-70), natural de Quer, en la Alcarria, estudió derecho en Alcalá. Graux lo califica de «le type le plus achevé de l'humaniste espagnol au XVI siècle» [41]. Fue gran lingüista y bibliófilo, protegido por don Diego Hurtado de Mendoza. Sucedió a Florián de Ocampo como cronista de Carlos V. En Italia desarrolló una fecunda labor de acopio de textos filosóficos y literarios antiguos. A pesar de su enorme erudición no publicó ninguna obra. También estudió en Alcalá el historiador *Ambrosio de Morales* (1513-91), maestro de don Juan de Austria y autor de la *Crónica general de España*, 4 tomos (Alcalá 1574-1577; Córdoba 1586), continuación de la de Florián de Ocampo.

Menéndez Pelayo menciona *39 mujeres humanistas*. Entre ellas merecen citarse *Lucía de Medrano*, en Salamanca; *Francisca de Nebrija*, que sustituía a su padre, en Alcalá; *Beatriz Galindo, «la Latina»* (1475-1534), maestra de Isabel la Católica; *Cecilia de Morillas* († 1580). La poetisa latina *Luisa Sigea* († 1560), natural de Toledo, que vivió en Portugal y Burgos. Sabía latín, griego, caldeo y hebreo. Escribió el poema *Syntra*.

40 M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne* p.24; M. Rivilla Rico, *La Poliglota de Alcalá* (Madrid 1917).
41 Ch. Graux, *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial* (Paris 1880).

Dialogus de differentia vitae rusticae et urbanae. Se le atribuyó falsamente una soez *Satyra sotadica*. El humanista portugués Andrés de Resende dedicó una elegía a su muerte, y Fernando Ruiz de Villegas (1510-71), discípulo de Vives, que enseñó en París, tres epigramas latinos. Fueron también notables *Juana de Contreras, Isabel de Vergara, María Pacheco* y *doña Mencía de Mendoza*, marquesa del Zenete, de quien hace los más altos elogios García Matamoros [42].

Alejo Venegas de Busto (h.1493-1544).—Natural de Toledo, donde dirigió una academia de latinidad. Tiene una obra ascética titulada *Agonía del tránsito de la muerte con los avisos y consuelos que cerca della son provechosos* (1537; Zaragoza 1564; Alcalá 1583). Otra obra curiosa es la *Primera parte de las diferencias de libros que hay en el universo* (Toledo 1546; Madrid 1569). Distingue cuatro: el primero, original o arquetipo, que es la esencia divina, y trata de la concordia entre la predestinación y el libre albedrío; el segundo es el natural, metágrafo o copia, que trata de la filosofía de este mundo visible; el tercero, racional, trata del oficio y uso de la razón natural humana; el cuarto es el revelado, o sea de la autoridad y firmeza de la Sagrada Escritura. Menéndez Pelayo lo califica de «excelente prosista filosófico». Sigue las tesis escolásticas de fondo aristotélico, pero con independencia.

Fue discípulo de Venegas Francisco Cervantes de Salazar (1514?-75), también toledano, profesor en Osuna (1546). Pasó a Méjico (1551), donde fue catedrático y rector de la universidad. Terminó el *Diálogo de la dignidad del hombre*, de Fernán Pérez de Oliva; glosó el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, *titulado Labricio Portundo*, del protonotario Luis Mexía, y tradujo la *Introducción y camino para la sabiduría*, de Luis Vives (Alcalá 1546; Madrid 1772). *Crónica de la Nueva España*, 6 libros (Ed. U. Magallón, 1914).

Erasmismo en España.—El movimiento erasmista, no sólo en el sentido de restauración de las «buenas letras», sino en el menos ortodoxo de su «philosophia christiana», tuvo extensas ramificaciones en España. Entre otros, halló poderosos favorecedores en don Alonso Manrique († 1536), arzobispo de Sevilla e inquisidor general, y don Alonso de Fonseca († 1534). El revuelo producido por sus doctrinas fue causa de que el in-

42 Menéndez Pelayo, *Humanistas españoles del s.XVI: Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*; F. Llanos y Torriglia, *Una consejera de Estado: Doña Beatriz Galindo «la Latina»* (Madrid 1920); A. C. Martín Tordesillas, *El Renacimiento y las humanistas españolas* (Toledo 1961); M. Nelken, *Las escritoras españolas* (Bilbao 1929); art. *Galindo*, en *Enc. Cult. Esp.* III p.342; art. *Humanismo*, en *Enc. Cult. Esp.* III p.621-623.

quisidor general convocara en 1527 las Juntas de Valladolid, a las que asistieron veintinueve teólogos, entre ellos Francisco de Vitoria. Pero se disolvieron sin llegar a ninguna conclusión, si bien sirvieron para poner de manifiesto los graves errores implícitos en las doctrinas erasmianas [43].

El erasmismo echó profundas raíces en la recién fundada universidad de Alcalá, llegando en algunos casos al luteranismo. El burgalés PEDRO DE LERMA (1466-1541) estudió en París, en el colegio de Navarra y en la Sorbona. Fue abad de San Justo y Pastor, en Alcalá (1508), y explicó en la universidad la *Etica*, de Aristóteles. Fue canciller hasta 1535, en que le sucedió su sobrino LUIS DE LA CADENA (1535-1558). Defendió a Erasmo en las Juntas de Valladolid. La Inquisición le obligó a retractarse de once proposiciones sospechosas. Huyó a Flandes y se estableció en París (1537), donde fue decano de la facultad de teología [44]. Simpatizaron con el erasmismo el doctor *Mateo Pascual* († 1553), rector de San Ildefonso y fundador del Colegio Trilingüe, en Alcalá. El converso JUAN DE VERGARA († 1545), canónigo de Toledo y autor del *Tratado de las ocho questiones del Templo* (Toledo 1552), utilizadas por Melchor Cano en el libro XI de su obra *De locis theologicis* [45].

Primero enemigo y después partidario de Erasmo, fue el navarro SANCHO CARRANZA DE MIRANDA († 1531), tío del arzobispo de Toledo fray Bartolomé de Miranda. Estudió en París y Roma (1496), donde escribió su *Libellus de alterationis modo et quidditate adversus Paradoxon Augustini Niphi Suessani* (Roma 1514). Fue canónigo de Calahorra, magistral de Sevilla y profesor de dialéctica, filosofía natural y teología en Alcalá. Escribió *Progymnasmata logicalia* (París 1517). Primeramente combatió a Erasmo en su *Carranzae Opusculum in quasdam Erasmi Annotationes* (Roma 1518-22), pero después se declaró favorable [46].

Gran admirador de Luis de la Cadena, a quien dedica los elogios más desmesurados, y partidario de la «philosophia christiana» es ALFONSO GARCÍA MATAMOROS († 1572). Se firma «hispalensis», pero es quizá natural de Villarasa, en Huelva, diócesis de Sevilla. Fue profesor de retórica en Alcalá (1542). Menéndez Pelayo califica de «himno triunfal del Renacimiento español» su obra *De adserenda hispanorum eruditione, sive de viris Hispaniae doctis narratio apologetica* (Alcalá 1553; Francfort

43 M. BATAILLON, *Érasme et l'Espagne* p.265-301.
44 M. BATAILLON, o.c., p.520; R. VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* (Roma 1938) p.381.
45 F. CERDÁ Y RICO, *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora* I (Madrid 1781) p.1-90. Cf. ibid., p.LIII.
46 M. BATAILLON, o.c., p.131.

1603; Madrid, por CERDÁ Y RICO, 1769). Nueva edición por JOSÉ LÓPEZ DE TORO (Madrid, CSIC, 1943).

El valenciano PEDRO JUAN OLIVER († 1553) estudió en Alcalá y en el colegio Lemoine de París, donde fue discípulo de Lefèvre d'Étaples. Regresó a Valencia en 1528, pero volvió a Francia en 1535 y Oxford (1542). Murió en Lieja. Fue buen humanista, enemigo de Celaya, y mantuvo correspondencia con Erasmo y los erasmistas. En París estudió también JUAN MARTÍN POBLACIÓN, amigo de Erasmo, gran humanista y matemático.

ALFONSO DE VALDÉS (h.1480-1532).—Natural de Cuenca. Fue calificado de «erasmicior Erasmo». Estudió probablemente en Alcalá. Viajó por Países Bajos y Alemania. Fue secretario de cartas latinas de Carlos V. Murió en Viena. Simpatizó con el protestantismo, aunque no llegó a adherirse a él. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* (1530) ridiculiza la ciencia de los escolásticos. En el *Diálogo de Lactancio y un arcediano, en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma en el año 1527* (impreso en Italia h.1530), justifica a Carlos V a propósito del «saco de Roma», al mismo tiempo que critica las costumbres de los eclesiásticos. Mucho más adelante llegó su hermano, JUAN DE VALDÉS (1501-41), que estudió en Alcalá. Fue a Italia en el séquito de Carlos V. Fue archivero en Nápoles (1530), donde murió. Fue amigo de fray Bernardino Ochino y erasmista apasionado. Derivó hacia el luteranismo y acabó fundando una secta iluminista particular. En sus *Ciento diez consideraciones divinas, Diálogo de doctrina cristiana* y *Alfabeto cristiano* (1530) incurre en una especie de ontologismo místico, en que pone como camino hacia la verdad la iluminación recibida directamente de Dios en la oración. Su *Diálogo de la lengua* es una joya de la literatura castellana [47].

Partidarios de Erasmo fueron también ALONSO RUIZ DE VIRUÉS († 1545), natural de Olmedo (olmetanus) y monje benedictino del monasterio de Burgos. Fue predicador de Carlos V y tradujo varios coloquios de Erasmo. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRID († 1559), arcediano de Alcor y canónigo de Palencia, que tradujo el *Enchiridion* de Erasmo. JUAN MALDONADO, de Salamanca, que escribió dos obras de fondo erasmiano: *Pastor bonus* y *Paraenesis ad politiores litteras adversus grammaticorum vulgum*. El arcediano de Sevilla DIEGO LÓPEZ DE CORTEGANA tradujo el *Asno de oro*, de Apuleyo (1513). DIEGO GRACIÁN DE ALDERETE, secretario de Felipe II

47 FERMÍN CABALLERO, *Alonso y Juan de Valdés*, en *Conquenses ilustres* t.4 (Madrid 1879); M. SOLANA, o.c., p.417-428; M. BATAILLON, o.c., p.548ss; M. BATAILLON, *Alonso de Valdés, auteur du Diálogo de Mercurio y Carón*, en *Homenaje a Menéndez Pelayo* I (Madrid 1925) p.403-415; E. CISNE, *Juan de Valdés* (Bari 1937); ID., *Bibliografía di J. de V.* (Bari 1938). EDICIONES: *Juan de Valdés, Diálogo de doctrina cristiana*, publ. por M. BATAILLON (Coimbra 1925) con introd. y comentario; *Giovanni di Valdés. Alfabeto cristiano, diálogo con Giulia Gonzaga*, publ. con introd. y notas de BENEDETTO CROCE (Bari 1938).

Buen helenista, traductor de Jenofonte, Plutarco, Tucídides y otras obras griegas. LUIS NÚÑEZ CORONEL, segoviano, profesor de lógica en París. BERNARDINO DE TOVAR. BERNARDO PÉREZ DE CHINCHÓN. ALVAR GÓMEZ DE CASTRO. VICENTE DE NAVARRA. CRISTÓBAL DE VILLALÓN († 1580), autor de *El Escolástico, en el cual se forma una Académica república o escolástica universidad con las condiciones que deben tener el maestro y el discípulo* (Madrid, Sociedad de bibliófilos españoles, 1911), y *El Crotalón* (ibid., 1871), donde combate a los nominalistas: «Ha salido ahora en el mundo un género de hombre soñoliento, dormilón, imaginativo, rixoso, vanaglorioso, lleno de ambición y soberbia... Ha inventado no sé qué géneros de sectas y opiniones que nos lanzan en toda confusión. Unos se llaman reales y otros nominales. Que, dejando aparte las niñerías y argucias de sofismas, actos sincategoremáticos, las reglas de instar del maestro Enzinas, y los sofismas de Gaspar Lax, y las fórmulas de Selaya y Coroneles, etc., y absolutamente, Señor, debéis mandar destruir y que ellos y sus autores no salgan más a la luz» (p.271-397). Se le atribuyó el *Viaje a Turquía*, que M. Bataillón ha restituido al doctor Laguna [48].

Antierasmistas.—DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA († h.1530) combatió a Erasmos en sus *Annotationes Jacobi Lopidis Stunicae contra Iacobum Fabrum Stapulensem* (Alcalá 1519). Erasmo le contestó con una *Apología*. LUIS DE CARVAJAL, O.F.M., escribió una *Apologia monasticae religionis, diluens nugas Erasmi* (Salamanca 1528). Erasmo replicó agriamente con una *Responsio adversus febricitantis cuiusdam libelli*, y Carvajal volvió a contestar con su *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsionis ad Apologiam* (Paris 1530). JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA escribió una *Antapologia pro Alberto Pio comite Carpensi in Erasmum Roterodami* (Paris 1532). En su *Crónica de Carlos V* hace esta semblanza de Erasmo: «Varón esclarecido por su elocuencia y vasta erudición, de ingenio agudo, copioso y sutil, y festivo más de lo que puede creerse. Su nombre en vida fue tan famoso, que los hombres no hablaban más que de Erasmo; entiéndase al otro lado de los Alpes, pues los italianos no admiraban tanto su doctrina y estilo. Publicó muchos libros, en parte suyos, fruto de su propio ingenio; en parte ajenos, de los autores sagrados y Santos Padres, corregidos por él con gran diligencia y prudentemente enmendados; algunos también comentados con muy doctos escollos. Con todo esto hubiera llegado a ser considerado como uno de los autores y sabios más beneméritos de las letras, no sólo profanas, sino también sagradas, si hubiese tratado de los asuntos sagrados y sus ministros con mayor reverencia y compostura, si no hubiese mezclado bromas y chanzas en materias sacrosantas y se hubiese abstenido de sembrar peligrosas sospechas; males fueron éstos que muchos varones graves, eruditos y religiosos, no dudaron en considerar como las semillas de las locuras luteranas» [49]. Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648) dice en su *República literaria*: «Entrando por una plaza, vi a Alejandro de Ales y a Escoto haciendo maravillosas pruebas sobre una maroma, y habiendo querido Erasmo imitarlos, como si fuera lo mismo andar sobre coturnos de divina filosofía que sobre zuecos de gramática, cayó miserablemente en tierra, con gran risa de los circunstantes» [50]. Antierasmistas fueron también PEDRO CIRUELO, ALONSO DE CÓRDOBA, O.S.A.; DIEGO DE VITORIA, O.P., hermano de Francisco de Vitoria.

JUAN LUIS VIVES (1492-1540) *.—**Vida y obras.**—Nació e hizo sus primeros estudios en Valencia, y los continuó en

[48] O.c., p.712ss. [49] *Opera* I p.467-468. [50] RIVADENEYRA: BAE t.25 p.404a.

* **Bibliografía:** BONILLA Y SAN MARTÍN, ADOLFO, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento*, 3 vols. (Madrid 1903, 1929); GORDÓN, J., *Juan Luis Vives. Su época y su filosofía* (Madrid

París (1509), en los colegios de Beauvais y Montaigu, donde enseñaban Juan Dullaert, Gaspar Lax, Dolz, Enzinas y Celaya, representantes del terminismo más desorbitado. El primero, viendo su inclinación a las bellas letras, le aconsejaba: «quanto eris melior grammaticus, tanto peior dialecticus et theologus» [51]. El resultado fue un profundo disgusto, no del fondo doctrinal de la escolástica, que siempre estimó grandemente, sino del lenguaje bárbaro, de los procedimientos de enseñanza y, sobre todo, de las sutilezas y cuestiones baladíes en que se malgastaba el tiempo. Es la impresión que refleja en su epístola *In pseudo-dialecticos*, dirigida a su condiscípulo Juan Fort (Selestadt 1520).

Salió de París en 1512, y se instaló en Brujas, que desde entonces consideró como su segunda patria («nec aliter hanc nomino quam patriam»). Fue preceptor de la familia española Valldaura, con una de cuyas hijas, Margarita, se casó en 1524. El señor de Chièvres le nombró preceptor de su sobrino Guillermo de Croy (1517). En 1519 enseñó en la universidad de Lovaina y entabló amistad con Erasmo, el cual lo asoció a la edición de las obras de San Agustín y con el cual fundó el *Contubernium*. Vives se encargó de revisar y comentar *La Ciudad de Dios*, que se publicó en Basilea (1522, 1529). Brücker considera este trabajo, junto con el opúsculo *De initiis, sectis et laudibus Philosophiae* (Lovaina 1518) como el primer estudio moderno de historia de la filosofía.

En 1522 le fue ofrecida una cátedra en Alcalá, vacante por la muerte de Nebrija, pero no la aceptó. Ese año publicó *In Sapientem praelectio; Dialogus qui Sapiens inscribitur*. En 1523 pasó a Inglaterra. Enrique VIII le nombró preceptor de la princesa María y lector de la reina doña Catalina. Enseñó en Oxford, en el colegio «Corpus Christi». Publicó *De institutione feminae christianae* (Amberes 1524), *Introductio ad sapientiam* (1524),

1945); GRAF, PABLO, *Luis Vives como apologeta*. Traducción de J. M. MILLÁS VALLICROSA (Madrid, CSIC, 1943); CORTS GRAU, JOSÉ, *La dignidad humana en Juan Luis Vives*: Arch. Derecho Público 3 (Granada 1950) 73-89; MARAÑÓN, GREGORIO, *Luis Vives, un español fuera de España* (Madrid 1942); MONSEGÚ, G. B., C.P., *Los fundamentos filosóficos del humanismo de Juan Luis Vives*: Verdad y Vida (Madrid 1954); ID., *Filosofía del humanismo de Juan Luis Vives* (Madrid, CSIC, 1961); GOMIS, J. B., *Criterio social de Luis Vives* (Madrid, CSIC, 1946); GONZÁLEZ MÚZQUIZ, RICARDO, *Vindicación de Luis Vives, primer reformador de la filosofía en la Edad Moderna* (Valladolid 1839); LANGE, K. A. († 1875), *Luis Vives*, en *Enciclopedia de la Educación Universal*, de SCHMIDT, tomo IX (1887). Traducción revisada por Menéndez Pelayo en *La España moderna* (abril-agosto 1894) (Buenos Aires 1944). Cf. IRIARTE, *Menéndez Pelayo y la filosofía española* p.20.205. 339.340; PUIGDOLLERS, MARIANO, *La filosofía española de Luis Vives* (Barcelona, Labor, 1940); SANCIPRIANO, MARIO, *Il pensiero psicologico e morale di Giovanni Lodovico Vives* (Torino 1958); URMENETA, FERMÍN DE, *La doctrina psicológica y pedagógica de L. Vives* (Barcelona 1949); WATSON, F., *J. L. Vives, a scholar of the Renasc nce* (1921); PADE, B., *Die Affektenlehre des J. L. Vives* (Münster 1894); GÜNTER, R., *Inwieweit hat L. Vives die Ideen Bacons von Verulam vorbereitet* (Leipzig 1913); LORENZO RIBER, *Obras completas de Juan Luis Vives*. Traducción española (Madrid, Aguilar, 1947-48).

[51] *De causis corruptarum artium* II c.2 (*Opera* VI p.86).

Satellitium animi sive Symbola (1524), *De officio mariti* (1528). Pero, al plantearse la cuestión del divorcio del rey, se opuso y regresó a Brujas (1528), donde recibió la visita de San Ignacio de Loyola. Reanudó su labor docente en Lovaina y siguió publicando su gran enciclopedia *De disciplinis libri XX* (Amberes 1531); *Censura de Aristotelis operibus* (1538); *De anima et vita libri tres* (Basilea 1538); *De veritate fidei christianae* (1543). Murió en Brujas el 6 de mayo de 1540 [52].

Actitud y propósitos.—Vives es ante todo un humanista, con propósitos pedagógicos y moralizadores. Su espíritu profundamente cristiano influyó grandemente en la orientación del humanismo español. Comenzó escribiendo la obra *Christi Iesu Triumphus* (1514), y su último libro fue un tratado apologético *De veritate fidei christianae* (1543). Las notas más atrayentes de su carácter son su buen sentido, su moderación, ponderación y equilibrio, su espíritu noble, abierto y realista. Su estima de las bellas letras no le impide apreciar y aprovechar los valores que encuentra en las filosofías antiguas y en la escolástica. Su estancia en París, en plena efervescencia terminista, le hizo disgustarse de las logomaquias sofísticas y de las sutilezas de los «pseudodialécticos», contra los cuales reaccionó duramente, fustigando los defectos de una escolástica degenerada y repudiando a los que convertían la filosofía en una ciencia de palabras ininteligibles: «omnem philosophiam inter dentes, labra et linguam habere, in mente vero nullam» [53]. Pero está muy lejos de la cerrazón antiescolástica de algunos humanistas italianos y de la acre oposición de Erasmo. Reconoce lo mucho bueno que podía encontrarse en las filosofías antiguas. Su crítica de los defectos y vicios de la escolástica fue beneficiosa, aunque en ellos englobe con poco discernimiento doctrinas ciertamente importantes. Un eco de esas críticas lo encontramos en su admirador Melchor Cano, con el mismo defecto de no distinguir las cuestiones verdaderamente baladíes de otras nada despreciables, aunque hubiera que deplorar la forma en que algunos escolásticos las proponían [54].

52 OBRAS: Además de las enumeradas, merecen citarse desde el punto de vista filosófico: 1) metódico-pedagógicas: *De ratione studii puerilis, De causis corruptarum artium, De tradendis disciplinis;* 2) lógicas: *De disputatione, De instrumento probabilitatis, De explanatione cuiusque essentiae, De censura veri et falsi, De censura veri in argumentatione, De syllogismo;* 3) metafísicas: *De Prima Philosophia, sive de intimo naturae opificio;* 4) sociales: *De subventione pauperum, De communione rerum;* 5) arte y retórica: *De ratione dicendi* (1532).
EDICIONES: *Ioannis Ludovici valentini Opera Omnia...* a GREGORIO MAYANS, 8 vols. (Valencia 1782-90), a la que se refieren nuestras citas; L. RIBER, *Obras completas de Juan Vives*. Vers. esp. y notas, 2 vols. (Madrid 1947-48), con otras numerosas ediciones y versiones parciales.

53 *Dialogus qui Sapiens inscribitur (Opera* IV p.26).

54 «Dixit ille quidem in libris de Corruptis disciplinis multa vere, multa praeclare» (MELCHOR CANO, *De locis theol.* l.10 c,últ.).

Prueba de su propósito de discernir lo rechazable de lo valioso es su gran enciclopedia *De Disciplinis libri XX*. Se divide en tres partes: en la primera señala como causas de la corrupción de las artes el abuso de las disputas, la soberbia científica, el concepto utilitarista del saber, estudiando para conseguir riquezas, honores o renombre popular, el descuido en estudiar los textos y lenguas antiguas, la afectada oscuridad de algunos autores, el excesivo acatamiento de la autoridad, el defecto de crítica para discernir las obras auténticas de cada autor, el prescindir de las fuentes y acudir a compendios de carácter vulgarizador, el abuso de conceder los grados académicos con excesiva facilidad, la carencia de un método verdadero y eficaz en la investigación científica.

Vives es certero y afortunado en la parte crítica o negativa. Pero no lo es tanto en la positiva cuando trata de proponer los remedios: *De tradendis disciplinis sive de doctrina christiana* y *De artibus*. Así lo reconoce su gran admirador Melchor Cano [55]. Lo cual tampoco es culpa suya, sino de que era prematuro adelantarse a dar solución a problemas que requerían mucho más tiempo y más larga investigación, que sólo se hizo en tiempos posteriores.

La ciencia.—Vives aspira a una renovación de la ciencia. Pero tiene el buen sentido de no romper con el pasado. Somete a crítica algunas doctrinas de Aristóteles («quem veneror, et ab eo verecunde dissentio»), pero su fondo doctrinal es en gran parte aristotélico, si bien dando cabida eclécticamente a elementos platónicos, estoicos, ciceronianos y de filósofos de su tiempo. Tiene frases de sincera admiración hacia Aristóteles: «philosophorum omnium facile sapientissimus» [56], y Santo Tomás: «scriptoris in schola omnium sanissimi ac minime inepti» [57], y recomienda los libros de ambos cuando trata de cada materia filosófica en particular. Si bien esto no le impide proceder con un sentido equilibrado de independencia, aunque sin llegar a una destacada originalidad.

Vives carece de sistema propio y su filosofía se mantiene dentro de los temas típicos del Renacimiento, sin llegar a rebasarlos. Es excesivo interpretar algunas actitudes suyas como anticipaciones respecto de sistemas posteriores. Ciertamente que proclamó el método experimental, o más bien un procedimiento empírico-racional en que deben entrar combinados

55 «In tradendis disciplinis elanguit, cum in carpendis erroribus viguisset». «Multo autem viris doctis probaretur magis, si qua diligentia et dissertitudine causas corruptarum artium expressit, easdem collapsas restituisset» (l.c.).

56 *De initiis, sectis et laudibus philosophiae (Opera* III p.18).

57 *De tradendis disciplinis (Opera* VI p.404).

los sentidos y la razón. Pero lo hace refiriéndose a lo que habían enseñado los autores clásicos [58]. Se reduce a observar que la naturaleza es anterior a las artes. «Todo cuanto hay en las artes estuvo antes en la naturaleza, de modo semejante a como las perlas se encuentran en las conchas o como las piedras preciosas entre la arena». Las artes nacieron de la observación de la naturaleza: «de un grupo de hechos aislados, el espíritu formaba una ley universal, que, con el apoyo y confirmación de otras varias, era considerada como permanente y verdadera. Ese conocimiento era transmitido después a la posteridad. Otros agregaban sus observaciones encaminadas al mismo fin y para el mismo uso. Y esta suma de materias y conocimientos, hecha por hombres de grande y brillante inteligencia, dio nacimiento a las diferentes ramas del saber» [59]. Así se formaron las artes y las ciencias, naciendo de la observación y la experiencia, y para adelantar deben hacerlo también mediante la observación de la naturaleza y el experimento.

Las *artes* son una «collectio universalium praeceptorum parata ad cognoscendum, agendum vel operandum in certa aliqua finis latitudine» [60]. Se dividen, no por su materia, sino por sus fines. La filosofía es «studium sapientiae, quam divinarum humanarumque rerum contemplationem esse dixerunt» [61]. Se divide según que sus artes versen sobre *cosas:* naturales, celestes o terrestres; sobre *palabras:* gramática, dialéctica, retórica; sobre las *costumbres:* moral, economía, política. Por encima de todas está la *teología*, ciencia suprema que equipara al hombre a los ángeles y le hace apto para unirse con Dios [62]. Este concepto teleológico cristiano del saber se refleja en su definición del alma como «el espíritu por el cual vive el cuerpo a que está unido, apto para conocer a Dios y unirse a él para la eterna bienaventuranza» [63].

[58] *De causis corr. artium* l.5 c.1-2 *(Opera* VI p.181ss). Su optimismo en la potencia del ingenio humano le hace exclamar: «Quis inter haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos, et ingenii nostri novit, auctor utriusque?» *(Opera* VI p.187).

[59] «Initio, una atque altera experientia ex admiratione novitatis annotabatur ad usum vitae; ex singularibus aliquot experimentis colligebat mens universalitatem, quae compluribus deinceps experimentis adiuta et confirmata, pro certa explorataque haberetur; tradebatur tum posteris; addebant alii quae ad eundem usum finemque pertinerent: haec collecta per magni ac praecellentis ingenii viros disciplinas sive artes effecerunt, nam hoc erit generali utendum vocabulo; quidquid nunc est in artibus, in natura prius fuit, non aliter quam uniones in concha, aut gemmae in arena» *(De tradendis disciplinis* l.1 c.2, en *Opera* VI p.249-50).

[60] *De trad. disciplinis* II c.3 *(Opera* VI p.252).

[61] *De initiis, sectis et laudibus phil. (Opera* III p.20).

[62] «Tu enim diva mater es, quae nos religione separas a brutis; tu veram certamque viam indicas bene et beate vivendi, in eaque nos ducis; tu Deum nobis exponis cognoscendum, quae, vel veritatis ipsius testimonio, unica est aeterna et felicissima vita; tu a nobis, integris accepta mentibus supra nostram nos effers mortalem naturam, adiungis angelis, unum facis cum ipso Deo» *(De initiis, sectis,* etc., en *Opera* III p.13).

[63] «Animam esse agens praecipuum, habitans in corpore apto ad vitam» *(De Anima* I c.12, en *Opera* III p.335). «Dicamus ergo humanam mentem spiritum esse per quem corpus, cui est connexus, vivit, aptus cognitioni Dei propter amorem, atque hinc coniunctioni cum eo ad beatitudinem aeternam» (ibid., II c.12).

Psicología.—Su tratado *De anima et vita* le ha valido el calificativo de «padre de la psicología moderna» (F. Watson). Declara que, más que conocer el alma en sí misma, le interesa examinar sus funciones y operaciones. En el fondo tiene mucho de aristotélico. Fundamenta la psicología en el estudio de la vida, la cual es vegetativa, sensitiva, intelectiva y racional. La vegetativa tiene tres funciones: nutritiva *(altrix)*, aumentativa *(auctrix)* y reproductiva. La primera comprende siete fuerzas *(vis)* operativas: *attrahens, retentrix, coctrix, purgatrix, expultrix, distributiva* e *incorporatrix* [64]. Sus instrumentos fundamentales son el calor y la humedad. Al hablar del alma racional no distingue ni siquiera menciona las funciones de los entendimientos agente y posible.

En el último capítulo del segundo libro acumula numerosos argumentos para demostrar la inmortalidad del alma. En el libro tercero hace un sutil análisis de las pasiones *(de affectionibus)*, que fue aprovechado por Descartes. Las fundamentales son el amor y el odio. Analiza el amor, el deseo, la simpatía, el respeto, la misericordia, la alegría, el gozo, el deleite, la risa, el enojo, el desprecio, la ira, el odio, la envidia, los celos, la indignación, la venganza, la crueldad, la tristeza, el llanto, el miedo, la esperanza, el pudor y el orgullo.

Por sus grandes tratados sobre educación, Vives merece ser considerado como uno de los más grandes pedagogos del Renacimiento. A cada paso se encuentran esparcidos por sus obras preceptos en que se adelanta a los modernos métodos educativos.

No podía permanecer indiferente ante los acontecimientos políticos de su tiempo, ni ante los graves peligros que amenazaban a Europa y a la cristiandad. De ellos se ocupa en varios tratados: *De Europae statu et tumultibus* (carta a Adriano VI, su antiguo compañero en Lovaina, 1522), *De pace inter Caesarem et Franciscum Galliarum regem, deque optimo regni statu* (carta a Enrique VIII, 1525). *De Europae dissidiis et bello turcico* (Brujas 1526). *De conditione vitae christianorum sub turca. De concordia et discordia in humano genere* (a Carlos V, 1529). *De pacificatione.* Para Vives, hombre pacífico por naturaleza y temperamento, el ideal es la paz y la concordia, abominando de los horrores de la guerra. Pero más realista que Erasmo, se da cuenta del gravísimo peligro que los turcos significaban para Europa y la cristiandad y exhorta a los príncipes a unirse

[64] *De Anima* I c.1, en *Opera* III p.303-304.

y concentrar sus esfuerzos para defender a Europa sobre el Danubio. Los acontecimientos posteriores habrían de darle la razón [65].

LORENZO PALMIRENO († 1580).—Natural de Alcañiz (Teruel). Estudió y enseñó en Valencia. Fue profesor de humanidades y se graduó en medicina. Palau cita suyas unas ochenta obras, entre originales y traducidas, que versan sobre las materias más variadas: religión, gramática, retórica y medicina. *Rhetorica* (Valencia 1567). *Epitome Prosodiae Syllabarii Enchiridio* (Valencia 1568). *El latino de repente añadido y emendado* (1573). *El estudioso de la aldea* (1568) es un tratado pedagógico en que se propone enseñar a su discípulo cuatro cosas, que son «devoción, buena crianza, limpia doctrina y lo que llaman *agibilia*». Esta última consiste en «la desenvoltura que el hombre tiene en ganar un real, en saberlo conservar y multiplicar, en saberse bien asentar sobre su cuerpo la ropa, tratarse limpio, buscar su descanso, ganar las voluntades y favores, conservar su salud, no dejarse engañar cuando algo compra y regirse de modo que no puedan decir: este hombre sacado del libro es un gran asno». En *El estudioso cortesano* (Valencia 1573) dedica un capítulo al *Estudioso caminante* por mar y tierra, al *Estudioso enfermo*, en que, como médico, propone numerosos remedios para distintas enfermedades. En el *Estudioso convidado* incluye sus *Refranes de mesa, salud y buena crianza*, ya publicados en Valencia el año 1569, colección muy notable, sacada, como él dice, «de muchos autores y conversaciones».

HUMANISMO EN PORTUGAL

El rey don Dionís fundó en 1288 una universidad en Lisboa, que fue confirmada por Nicolás IV en 1290. En 1308 fue trasladada a Coimbra. Volvió a Lisboa (1338), a Coimbra (1354), a Lisboa (1377). Finalmente, Juan III la estableció definitivamente en Coimbra (1537). Fundó treinta becas en el colegio de Sainte Barbe, de París, dirigido por Diego de Govea.

Fueron humanistas eminentes ARIAS o AYRES BARBOSA, profesor en Salamanca († 1530). LUCIO ANDRÉS RESENDE (1498-1573), natural de Evora. Estudió en Alcalá y Salamanca, con Nebrija y Arias Barbosa, y después en París y Lovaina. Ingresó en la Orden dominicana, pero abandonó el hábito y quedó como sacerdote secular. Escribió *De verborum coniugatione, Antiquitatum Lusitaniae libri IV, De Colonia Pacensi epistola, De Evorensis Ecclessiae sanctis, Epistola de rebus iudicis (Obras*, en SCHOTUS, *Hispania illustrata* [Francfort 1603] p.827ss). DAMIÁN DE GOES (1501-72) nació en Alemquer. Viajó por Italia y Lovaina. Murió en Batalha. Fue amigo de Bembo. Escribió *Epistola ad Io. Iacobum Fuggerum pro defensione Hispaniae* (Lovaina 1542). *Olisiponensis urbis descriptio. De rebus ac Imperio Lusitanorum ad Paulum Iovium disceptatiuncula. De religione et moribus Aethiopum. Bellum Cambaicum seu Obsidio Urbis Diensis.* AQUILES STAÇO *(Statius*, 1524-81), estudió a Suetonio. DIEGO DE TEYVE, latinista, estudió en París y Burdeos. ANTONIO PIN [66].

[65] Pertenece también a este grupo de escritos su *De pacificatione*, dirigido a don Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla (1529). En él se reconoce al Romano Pontífice una autoridad excepcional para arreglar los conflictos de los pueblos.

En torno *al problema de Dios*, acumula Vives los argumentos tradicionales para probar su existencia en tono apologético y piadoso, haciendo hincapié en el del orden y sabiduría que resplandecen en el mundo *(De verit. fidei christianae* l.1 c.9, en *Opera* VIII p.64). Sobre este tema se acusa una ligera tendencia innatista en Vives: La noción de la existencia de Dios es algo natural y congénito al hombre («a natura nobis inditum Deum esse»). Prueba de ello es que no hay nación tan bárbara que no la posea; basta mirar a las maravillas del universo para creer, sin dudar, en la sabiduría que lo gobierna *(De Prima Phil.* l.1, en *Opera* III p.186).

CAPITULO IX

Aristotelismo

En España la filosofía aristotélica predomina ampliamente sobre la platónica, no sólo entre los escolásticos, sino también entre los humanistas. Pero los españoles no se alinean entre los averroístas ni los alejandristas, sino que aspiran a un aristotelismo puro o crítico, interpretado a base de los textos originales. El centro más importante de irradiación del aristotelismo fue la universidad de Alcalá, pero sus representantes se distribuyen por todas las regiones españolas. «Fuera del gran nombre de Fox Morcillo, la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que a la Academia... Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros—llamémoslos alejandristas, helenistas o clásicos—tan compacto y brillante como el que forman Sepúlveda, Vergara, Govea, Cardillo de Villalpando, Martínez de Brea, fray Arcisio Gregorio, Pedro Juan Núñez, Monzó, Monllor, Bartomolé Pascual y Antonio Luis. Por obra y gracia de estos beneméritos varones, a cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados, tales como Pedro de Fonseca, Couto, Goes y don Sebastián Pérez, hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos; divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente el de Alejandro de Afrodisias; fueron victoriosamente refutadas las superficiales innovaciones ramis-

[66] LOPES PRAÇA, *Historia da Filosofia em Portugal* (Coimbra 1868); THOMAS LOTHAR, *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch.* I Band: *Von den Anfange bis Ende des 16 Jahrhunderts, ausschliesslich der Regeneration der Scholastik* (Lisboa 1944); *Antonii Gouveani opera iuridica, philologica, philosophica* (Rotterdam 1766), en SOLANA, II p.211-232; M. GONÇALVES CEREJEIRA, *O Renascemento em Portugal, Clenardo* (Coimbra 1917-1918); ID., *Clenardo. O humanismo em Portugal* (Coimbra 1926).

tas y restablecido en su propia y justa estimación científica el *Organon*, que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fue traída a lengua castellana, antes que a ninguna otra de las vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced a los esfuerzos de Simón Abril, de Funes y de Vicente Mariner, a quien pudiéramos llamar «el Tostado» de los traductores» [1].

La labor de los traductores españoles fue benemérita. Juan Ginés de Sepúlveda se propuso continuar las versiones de Juan Argyropoulos y Teodoro de Gaza. Tradujo *Parvi Naturales* (Bolonia 1522), *De ortu et interitu* (1523), *De Mundo* (1523), *Meteororum* (Paris 1532), *De Republica* (1548). Su versión de la *Etica a Nicómaco* no llegó a imprimirse por las censuras adversas de Domingo de Soto y Juan de la Fuente. Tradujo también el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *Metafísica: Alexandri Aphrodisei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia cum latina interpretatione, ad Clem. VII Pont. Max.* (Roma 1527; París 1536). Juan Bautista Monllor tradujo y comentó los *Primeros Analíticos: Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, e Graeco sermone in Latinum ab eo nunc denuo conversos* (Valencia 1569). Pedro Simón Abril tradujo la *Etica a Nicómaco* (ed. Bonilla San Martín, Madrid 1918), los *Ocho libros de República* (Zaragoza 1584), la *Tabla de Cebes*, el *Cratilo* y el *Gorgias*, de Platón. El médico Andrés de Laguna tradujo *De phisiognomicis* (Paris 1535), *De mundo seu cosmographia* (Alcalá 1538), *De Virtutibus* (Colonia 1543), *De Plantis* (1543). Don Sebastián Pérez, colegial de San Salvador de Salamanca y obispo de Osma, tradujo y comentó el *De Anima: Aristotelis de Anima latina interpretatione, commentariis et disputationibus illustratus* (Salamanca 1564). Diego de Funes y Mendoza tradujo la *Historia de los animales* (Valencia 1621). Vicente Mariner de Alagón (1636) hizo una versión castellana de casi todas las obras de Aristóteles, menos la *Metafísica* (inéditas). Juan de Vergara, por encargo de Cisneros, hizo una versión de los *Físicos*, *De Anima* y de la *Metafísica* (I-VII), que se conserva manuscrita en la biblioteca capitular de Toledo.

Salamanca.—Francisco Ruiz († post. 1546).—Natural de Valladolid. Fue abad de los monasterios benedictinos de Salamanca, Zamora y Sahagún. Su obra, que Adolfo Bonilla San Martín califica de «colosal y verdaderamente ciclópea» [2], es el *Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis opera*

[1] Menéndez Pelayo, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica*. Edición nacional XLIII (Santander 1948) p.85.
[2] *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid 1903) p.368.

quae exstant... in quo tam multa exposita sunt in quamplurimis et obscuris apud Aristotelem locis, quae aut perperam intellecta hactenus, aut omnino omissa fuerant, ut vice commentarii attento lectori esse possint (Sahagún 1540). A continuación añade un *Iudicium de Aristotelis operibus*. El P. Ruiz utiliza la versión de Teodoro de Gaza y revela un profundo conocimiento de Aristóteles y sus comentaristas. Con su obra se propone: «ut vel ipso indice inescatus lector, alacrior et avidior ad Aristotelem ipsum evolvendum accurrat». Su veneración hacia el Estagirita aparece en ponderaciones como las siguientes: «ut sine illo mille prope abhinc annis eruditis evaserit nemo». «Non hominis, sed philosophi nominem apud omnes Aristotelis censeatur». Su mérito lo destaca Marcial Solana diciendo que «el monje castellano fue quien primeramente acometió en el mundo la tarea de presentar en un índice ordenado y de fácil manejo toda la enciclopedia filosófica de Aristóteles» [3]. Escribió además *Regulae intelligendi Scripturas sacras ex mente SS. Patrum* (Lyon 1546).

Fernando de Roa, discípulo de Pedro Martínez de Osma († 1480): *Commentarii in Politicorum libros cum tribus eiusdem suavissimis repetitionibus* (Salamanca 1514). *Repetitiones tres: De iustitia et iniustitia, De Domino et servo et de Felicitate* (ibid., 1514). Diego Ramírez de Fuenleal, catedrático de Durando en Salamanca. Obispo de Astorga, Málaga y Cuenca: *Ad Aristotelis Oeconomiam Commentarii*. Pedro de Espinosa, enseñó en Salamanca: *Summulae, seu summa Dialecticae: Commentaria in Praedicabilia Porphyrii, in Praedicamenta, in Perihermeneias, in duos libros Posteriorum. Summa librorum Elenchorum et Topicorum Aristotelis* (Salamanca 1534). *Tractatus proportionum* (1545). *Sphaera Ioannis de Sacrobusco* (1550). *Philosophia naturalis*. Miguel de Palacios, granadino. Canónigo de Ciudad Rodrigo. *In tres libros Aristotelis de Anima Commentarii una cum quaestionibus in locos obscuros subtilissimis* (1557). Comentó las *Sentencias* (1574). Alonso Pérez, canónigo de Plasencia. Profesor de filosofía moral en Salamanca: *Summa totius Meteorologicae facultatis, et rerum copia uberrima et tractationis ordine luculenter congesta, e philosophorum potissime peripateticorum fontibus exhausta* (Salamanca 1576). Juan Echálaz (Joannis). Navarro. Obispo de Mondoñedo. Enseñó teología en Salamanca. *Philosophia, continens Dialecticam, Physicam, Animasticam et Metaphysicam* (Lyon 1654).

Alcalá.—Gaspar Cardillo de Villalpando (1527-81). Natural de Segovia. Estudió artes y teología en Alcalá, donde

[3] M. Solana, *Historia de la fil. esp. Epoca del Renacimiento* II (Madrid 1941) p.78.

fue profesor de dialéctica, elocuencia y filosofía. Asistió al concilio de Trento en representación de don Alvaro de Mendoza, obispo de Avila, y sucedió a Pedro de Soto como teólogo del Papa (1562-63). Fue canónigo de San Justo y Pastor, en Alcalá (1575). Sepúlveda lo califica de «vir magno ingenio, et egregia doctrinae Aristotelicae cognitione». «Es, sin disputa, el más conspicuo de los representantes del neo-aristotelismo español del siglo XVI» [4]. Reaccionó fuertemente contra la escolástica degenerada y fue el gran reformador de la lógica, contribuyendo poderosamente a encauzar la filosofía contra el nominalismo que había prevalecido en Alcalá desde su fundación [5].

En carta a Sepúlveda [6] califica a Aristóteles de «perfectum naturae specimen atque exemplar». Comentó gran parte de sus obras en un estilo claro, preciso y ceñido al texto, tratando de buscar su sentido propio. «Fue el comentador por antonomasia que entre nosotros tuvo el Filósofo en esta época» [7]. Su primera obra fue un comentario a Porfirio («primam nostri ingenii facturam»): *Isagogen, sive Introductio in Aristotelis dialecticam* (Alcalá 1555), *Commentarii in quinque voces Porphyrii* (1557). La gran serie de sus comentarios a Aristóteles comprende: *In primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum* (1555). *In libros de priori resolutione* (1557). *In libros de posteriori resolutione* (1558). *In Categorias una cum questionibus in easdem* (1558). *In libros Perihermeneias* (1558). *In Topica* (1559). *In libros de Physica auscultatione* (1560). *In octo libros Physicorum* (1567). *In libros de generatione et corruptione* (1576). *In duos libros de ortu atque interitu* (1569). *In quatuor libros de Caelo* (1576).

La *Summa Summularum* (1557) fue libro de texto en Alcalá. A ella se refiere Cervantes cuando pone en boca del canónigo: «En verdad, hermano, que sé más de libros de Caballerías que de las *Súmulas* de Villalpando» (*Don Quijote* I c.47). Hizo un compendio de ellas Juan González Martínez: *Doctoris Gaspari Cardilli Villalpaldaei Segobiensis Summulae brevius atque subtilius quam hactenus, nunc recens illustratae* (Alcalá 1615). Las tradujo al castellano Francisco Murcia de la Llana: *Traducción de las Súmulas del doctor Villalpando* (Madrid 1615). Otras obras suyas son: *Summa Dialecticae Aristotelis* (1558). *Interrogationes naturales, Morales et Mathematicae* (1573). De controversia contra los protestantes son las siguientes: *Disputationes adversus*

4 BONILLA SAN MARTÍN, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* p.369.

5 VICENTE MUÑOZ, *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)* (Madrid 1964); V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semana Española de Filosofía (Madrid 1957); J. URRIZA, *La preclara facultad de artes y filosofía de la Universidad de Alcalá en el Siglo de Oro* (Madrid 1942) p.296-98.305-317.

6 Salamanca, 9 julio 1553.

7 M. SOLANA, o.c., II p.123.

protestationes XXXIV haereticorum Augustanae confessionis (Venecia 1564). *De Ecclesiae traditionibus* (Venecia 1564).

Cardillo considera la metafísica como la ciencia de las ciencias («scientiarum scientia»), su reina y la fuente de donde todas se derivan («veluti regina caeterarum disciplinarum, cum ab ea tanquam a capite atque fonte, omnium scientiarum principia proficiscantur»). La dialéctica es arte de las artes, ciencia de las ciencias y luz de todas las demás disciplinas, en cuanto que enseña el arte de discurrir y disputar en cualquier materia («facultas disserendi de quacumque re proposita probabiliter»). Opina que, en Aristóteles, el concepto de ser, aplicado a las categorías, en cuanto que los accidentes se refieren a la sustancia, no es análogo, ni unívoco, sino equívoco («neque praeterea sentiendum est, ens analogum esse, ut vulgo putari video, maior enim pars dialecticorum huius temporis quoniam somniavit dixisse Aristotelem ens neque univoce neque dici aequivoce, sed medio modo [nusquam enim id apud Aristotelem reperies] coeperunt dicere ens analogum esse, verum longissime absunt a veritate atque sententia Aristotelis... Est ergo ens aequivocum si ad decem praedicamenta comparatur»). En cuanto al principio de individuación, en el comentario a Porfirio admite que es la *materia signata quantitate*. Pero en el comentario al *De Caelo* (I 9) precisa que la materia no es causa, sino *conditio sine qua non* de la individuación. Lo que no tiene materia se individualiza por su propia naturaleza intrínseca, y no es multiplicable ni comunicable a muchos individuos.

Cardillo se hace eco tardíamente de la «celeberrima controversia de animorum immortalitate» sostenida en Bolonia por Pomponazzi cincuenta años antes, en su *Apologia Aristotelis adversus eos, qui aiunt sensisse animam cum corpore extingui*. «Quo loco obiter etiam indicatur, de providentia Dei, de natura atque numero deorum, de eo quod est in nobis, postremo de summo hominis bono consentaneam rationi et Christianae Philosophiae sententiam Aristotelem habuisse» (Alcalá 1560). Sostiene con variados argumentos que Aristóteles admitió la inmortalidad del alma y la providencia de Dios.

No obstante, su estima de Aristóteles no le impide reconocer el valor de las doctrinas platónicas y piensa que en muchas cuestiones hay entre ellos concordancia y hasta identidad: «Ergo paeripatetici ab accidenti ita nominati sunt, cum re ipsa cum his qui academici dicebantur, consentirent».

PEDRO MARTÍNEZ DE BREA († 1581).—Natural de Brea (Toledo). Estudió y enseñó filosofía y teología en Alcalá (1552) y

Sigüenza, donde fue canónigo. Fue presentado por Felipe II para obispo de Plasencia, pero no llegó a tomar posesión. Colaboró con Cardillo en la empresa de la renovación de la filosofía en Alcalá. Admiraba grandemente a Aristóteles, a quien califica de «viva vox naturae... et perfectae naturae specimen». Pero prefiere a Santo Tomás «quoniam et Aristotele erat sapientior». Comentó varios libros aristotélicos, con intención de completar el curso filosófico de Cardillo: *In libros Aristotelis de Caelo et Mundo, ortu et interitu, De generatione et corruptione et Anima* (Alcalá 1561). En el mismo sentido que Cardillo se ocupó de la controversia sobre la inmortalidad del alma según Aristóteles: *In tres libros de Anima Commentarii. His accessit individuus et inseparabilis comes, Tractatus eiusdem, quo integre et copiosissima ex peripatetica schola animae nostrae immortalitas asseritur et probatur* (Sigüenza 1575). Su opinión es que la inmortalidad del alma se prueba y se confirma por muchas razones, y que así la admitió el mismo Aristóteles [8].

ALONSO DE PRADO fue profesor de moral en Alcalá: *Quaestiones Dialecticas supra libros Perihermeneias* (Alcalá 1530). Le sucedió FRANCISCO DE VARGAS en 1532. JUAN CANTERO: *Commentarii in Porphyrii Isagogen et Categorias Aristotelis* (Alcalá 1566). JUAN CLEMENTE: *Liber super Praedicamenta Aristotelis* (Alcalá 1538). DIEGO PÉREZ DE MESA, andaluz. Enseñó matemáticas en Alcalá y filosofía en Sevilla: *Compendium Physicae Aristotelis. De Methodo scribendi et docendi ex doctrina Aristotelis.* BALTASAR PÉREZ DEL CASTILLO: *Discurso de la excelencia y dignidad del hombre* (Alcalá 1566). PEDRO SERRANO RUIZ DE MONTEJO († 1578), natural de Bujalance, obispo de Coria. Enseñó filosofía moral: *Commentaria in primum librum Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum* (Alcalá 1556). JUAN GONZÁLEZ MARTÍNEZ retornó al nominalismo: *Aristotelis Stagiritae Logica brevius ac subtilius quam hactenus nunc recens illustrata* (Mantuae Carpetanae 1616). *Aristotelis Stagiritae Physica* (Alcalá 1622). *Fabrica syllogistica Aristotelis in dilucidas admodum Summulas digesta* (Alcalá 1628). *Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione libri duo* (Alcalá 1633). DIEGO DE AJARTE: *Exercitationes Complutenses in Aristotelis libros Ethicorum* (Madrid 1645). El licenciado FRANCISCO MURCIA DE LA LLANA, corrector de libros de su majestad—entre los cuales figura la aprobación del *Quijote*, de Cervantes—, se dedicó a hacer selecciones y compendios de obras y materias enseñadas en los cursos de Alcalá. Tradujo las *Súmulas* de Villalpando (Madrid 1615). Hizo una selección de doctrinas de Gabriel Vázquez: *Disputationes Metaphysicae desumptae ex variis locis suorum operum* (Madrid 1617). *Selecta de ratione terminorum ad Dialecticam Aristotelis subtilioris doctrinae, quae in complutensi Academia versatur* (Madrid 1604). *Selecta circa libros Aristotelis de Anima* (1604). *Selecta circa libros Aristotelis de Caelo* (1604). *Selecta in libros Aristotelis de Generatione et Corruptione* (1604). *Selecta circa Aristotelis Perihermeneias* (Alcalá 1606). *Selecta in libros Aristotelis de Anima Generatione, et Caelo, tum in fine super eiusdem Metheora subtilioris doctrinae* (Madrid 1616). *Compendio de los Metheoros del príncipe de los Filósofos Griegos y Latinos Aristóteles* (1615). Finalmente se decidió a publicar un curso

[8] M. SOLANA, o.c., II p.275.

filosófico propio: *Cursus philosophicus, sive disputationum circa universam Aristotelis philosophiam selectarum ex subtiliori doctrina Academiae Complutensis* (Colonia 1644) [9].

Valencia.—JUAN BAUTISTA MONLLOR († p.1569).—Nació en Bocairente. Estudió y enseñó en Valencia. Canónigo de Orihuela (1569). Buen humanista y matemático. En filosofía sigue a Aristóteles, demostrando un profundo conocimiento de sus doctrinas, pero con libertad e independencia de juicio: «Debet igitur liberum esse philosophi iudicium, sed ita liberum, ut maturum et solidum simul existat» [10]. Lo defendió contra los ataques de Lorenzo Valla y Pedro Ramus. Aristóteles es «totius philosophiae quasi parens, non minus modestia, quam ingenio et doctrina praestans» [11]. Tradujo y comentó los *Primeros Analíticos*: *Paraphrasis et scholia in duos libros Priorum Analyticorum Aristotelis, vel de Ratiocinatione, e graeco sermone in Latinum ab eo nunc denuo conversos. Accesserunt duo libelli eiusdem auctoris, unus de nomine Entelechia; alter de Universis, quod in rebus constent sine mentis opera* (Valencia 1569).

La lógica es «el arte que enseña a definir, dividir, argumentar y todo aquello que es necesario para disertar» (p.17). Su puesto en la clasificación de las ciencias no está entre las teóricas ni entre las prácticas, sino entre las poéticas: «concludendum est tandem, Logicam non esse scientiam contemplationis, neque practicam seu actionis, sed artem effectionis» (p.22). En la disertación *De nomine Entelechia* analiza sutilmente el sentido general de *acto* que esa palabra tiene en Aristóteles. En el tratadito *De Universis, quod in rebus constent sine mentis opera*, plantea el problema de los universales en una forma un poco retrasada, en función de las alternativas de Porfirio y Boecio, y adopta una actitud de realismo exagerado siguiendo a Escoto, Pablo de Venecia y Julio César Escalígero. Los universales no son un efecto del entendimiento, sino uno de los trascendentales y una afección disyuntiva. No son meras nociones, sino que existen en la naturaleza y en la realidad, con independencia de la operación mental del hombre. Los géneros y las especies no son cuerpos, pero en algunos casos son cuerpos las naturalezas afectadas por los universales. No son seres separados de los singulares, sino que existen unidos a las cosas singulares y sensibles. Otra obra suya es *Oratio de utilitate Analyseos, seu de Ratiocinationis Aristoteleae, et Philosopho veritatem potius esse amplectendam, quam personarum delectu habendam* (Valencia 1591).

[9] M. SOLANA, o.c., II p.428.
[10] *De universis copiosa disputatio.* Praefatio. Ed. Bibliotheca Hisp. (Francfort 1608) p.484. Cf. M. SOLANA, o.c., II p.125-164; art. *Monllor*, en *Enc. Cult. Esp.* IV p.373.
[11] L.c., p.489.

PEDRO JUAN NÚÑEZ (1522-1602).—Valenciano. Estudió en Valencia con Monllor y en París con Pedro Ramus y Adriano Turnebus. Fue buen humanista y helenista. Sigue a Aristóteles, aunque con criterio independiente: «Aristotelem hominem esse agnoscere, qui errare sciret et posset» [12]. Fue autor muy fecundo. Es un expositor fiel, claro, preciso y metódico, con tendencia filológica y crítica, aunque sin gran originalidad. Escribió: *Liber de constitutione artis dialecticae, in quo exemplo Galeni docetur ex notione finis cur singula praecepta artis tradantur* (Valencia 1554). *Commentarius in libellum de constitutione artis dialecticae, in quo profligantur omnes quaestiones quae vulgo in scholis de dialectica disputantur* (1554). *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis* (1554) *Institutiones Physicarum quatuor libri priores collecti methodice ex decretis Aristotelis* (1554). *Institutiones Rhetoricae ex progymnasmatis potissimum Aphtonii atque Hermogenis arte dictatae* (Barcelona 1578-1585). *Institutiones grammaticae linguae graecae* (1590). *De recta atque utili ratione conficiendi curriculi Philosophiae* (1594).

BARTOLOMÉ JOSÉ PASCUAL: Discípulo del anterior. Estudió, enseñó y fue rector en la universidad de Valencia (1587). *De optimo genere explanandi Aristotelem et de vi atque usu artis dialecticae* (Francfort 1591). Tradujo del griego la *Lógica* de Paquimeres (inédita). PEDRO GIL: *Institutiones dialecticae* (Valencia 1554). PEDRO JUAN MONZÓ († 1605) enseñó matemáticas, dialéctica y Sagrada Escritura en Valencia y Coimbra. Regresó a su ciudad natal y fue canónigo y rector de la universidad. Escribió: *Compositio totius artis dialecticae ad usum traductae* (Valencia 1566). *Epitome trium disserendi artis instrumentorum, Diffinitionis, Divisionis et Argumentationis* (1559). *Elementa Arithmeticae ac Geometricae ad disciplinas omnes, Aristotelis praesertim Dialecticam, ac Philosophiam apprime necessaria, ex Euclide decerpta* (1559). *De locis apud Aristotelem Mathematicis* (1566). MARTÍN PÉREZ DE AYALA (1504-1566). Estudió en Salamanca. Enseñó en Granada y Toledo. Obispo de Guadix, Segovia y arzobispo de Valencia. Escribió *Dilucidarium quaestionum super quinque universalia Porphyrii iuxta tres vias in scholis receptissimas* (Granada 1537), en que marca una tendencia al nominalismo. ANTONIO JUAN ANDREU. Nació y enseñó en Valencia: *Encomium eloquentissimum et eruditissimum philosophiae peripateticae* (1553). TOMÁS ANTONIO MARTORELL: *In universam Aristotelis Logicam commentaria* (Valencia 1586). JOAQUÍN CLIMENT: *Commentaria in universam Philosophiam Aristotelis Stagiritae, cum animatis ac dilucidis disputationibus communiter in scholis exagitari solitis*, 3 tomos (Valencia 1617-23). *Adumbratae ac breviariae in dialectici curriculi Compendium Disputationes* (1621). JERÓNIMO PLA: *Commentarii una cum quaestionibus in Porphyrii Isagogen, et universam Aristotelis Logicam* (Valencia 1597). *Commentarii una cum quaestionibus in octo libros Physicorum Aristotelis* (1604). FRANCISCO ESCOBAR, médico valenciano, comenzó a traducir los *Progymnasmas*, de Aftonio, y la *Retórica*, de Aristóteles, pero no

[12] *Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae* (Francfort 1591) f.30r. Cf. M. SOLANA, o.c., II p.195-202. Menéndez Pelayo *(Historia de las ideas estéticas* III c.9 [Madrid 1896] p.256) le llamó «uno de los hombres más ilustres que nos presenta en sus anales la universidad de Valencia». Pero éste y otros elogios que le han sido tributados le convienen más bien como retórico y humanista que como filósofo.

los terminó. DIEGO DE FUNES Y MENDOZA: *Historia general de aves y animales de Aristóteles*, traducida del latín en romance y añadida de otros muchos autores griegos (Valencia 1621). CLIMENT: *Commentaria in Philosophiam et Physicam Aristotelis* (Valencia 1627).

Cataluña—LUIS JUAN DE VILLETA: *In Aristotelis philosophiam acroamaticam* (Barcelona 1569). ANTONIO JORDANA: *Compendium Dialecticae Francisci Titellmani ad libros logicorum Aristotelis* (Barcelona 1570). *Compendium Physicae Francisci Titellmani ad libros Aristotelis de naturali philosophia utilissimum* (1572). DIONISIO JERÓNIMO DE JORBA nació y enseñó artes y derecho en Barcelona: *Epitome omnium capitum operum Aristotelis*: *Quaestiones in universa eiusdem opera. Problemata* (Lyon 1584). ANTICH ROCHA. Nació en Gerona. Médico y filósofo: *Praelectiones a graecis interpretibus haustae* (Barcelona 1573). *Praelectiones in Isagogen Porphyrii* (1578). Comentó los *Físicos* (1573), el *Organo*, las *Categorías*, *Perihermeneias*, *Analíticos posteriores*, *Tópicos* y *Elencos* (1578). ANTONIO SALA: *Commentarii in Isagogen Porphyrii et universam Aristotelis Logicam* (Barcelona 1618). MIGUEL COMAS, de Barcelona, *Quaestiones minoris dialecticae, quae summulisticae vocantur* (Barcelona 1661).

Aragón.—PEDRO SIMÓN ABRIL (h.1530-post.1589). Nació en Alcaraz. Enseñó retórica en Zaragoza, Tudela y Alcaraz. Sigue fielmente a Aristóteles, con poca originalidad, pero es un buen expositor y un excelente pedagogo. Escribió gramáticas latina, griega y castellana. Tuvo el propósito de traducir todas las obras de Aristóteles, pero solamente tradujo la *Etica a Nicómaco* (edición BONILLA SAN MARTÍN, Madrid 1918) y la *Política (República*, Zaragoza 1584). Tradujo la *Tabla de Cebes* y el *Cratilo* y el *Gorgias*, de Platón. Escribió además: *Introductio ad libros logicorum Aristotelis libri duo* (Tudela 1572). *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñallas para reducillas a su antigua entereza y perfición, de que con la malicia del tiempo y con el demasiado desseo de llegar los hombres presto a tomar las insignias dellas han caído* (Madrid 1589). *Primera parte de la filosofía, llamada la Lógica o parte racional, la qual enseña cómo ha de usar el hombre del divino y celestial don de la razón*. Colegida de la doctrina de los filósofos antiguos, y particularmente de Aristóteles (Alcalá 1587; Barcelona 1886). *Segunda parte de la filosofía, llamada Fisiología o Filosofía natural* (inédito). JERÓNIMO MONTER: *In Logicam Aristotelis methodica Introductio* (Zaragoza 1554). JUAN SERRANO: *Institutiones Dialecticae exercitatio prima* (1562). JUAN GASCÓN: *In logicam sive Dialecticam Aristotelis comentaria* (Huesca 1570). JUAN BONETA Y LAPLANA (1638-1714), zaragozano: *Cursus philosophicus* (Zaragoza 1675). DOMINGO PUEYO: *Compendium breve totius philosophiae rationalis* (Zaragoza 1631). MARTÍN DE SANTOLARIA: *Dialectica integra* (Huesca 1605).

En otras regiones siguieron el aristotelismo: BARTOLOMÉ DE CASTRO: *Quaestiones magistri Bartoli Castrensis habitae pro totius logicae prohemio* (Toledo 1513). JUAN JARAVA, médico. Residió en Amberes: *La Philosophia natural brevemente tratada y con mucha diligencia copilada de Aristóteles, Plinio, Platón y otros grandes autores hasta agora nunca visto en lengua española* (Amberes 1546). Escribió también un libro sobre compra-venta, usura y cambios. TOMÁS HURTADO, toledano: *Praecursor Philosophus Assecla Aristotelis et Divi Thomae, quorum doctrinam insequitur, disputans de Anima sensitiva; De sensibus internis, eorumque actibus, officiis et effectibus* (Amberes 1641). *De potentiis animae vegetativae* (1641). *Tractatus varii resolutionum moralium* (Lyon 1651). MATEO DUEÑAS ORMAZA: *De instrumento instrumentorum sive de Dialectica libri IV* (Venecia 1569). *Compendio de toda la Philosophia natural de Aristoteles, traduzida en metro castellano por un Collegial*

en el Colegio de Nuestra Señora la Real de Hirache (fray DE CANALES?, Estella 1547). CRISTÓBAL PLAZA DE FRESNEDA, burgalés: *Commentaria in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione* (1604). FRANCISCO DE PISA: *Commentarius in libros tres Aristotelis de Anima* (Madrid 1576). COSME GÓMEZ TEJADA DE LOS REYES: *El filósofo. Ocupación de nobles y discretos contra la cortesana ociosidad, sobre los libros de Cielo y de Mundo, de Aristóteles, y Esfera, de Sacro Bosco* (Madrid 1650). ALONSO ORDÓÑEZ DE SEYJAS Y TOBAR. Tradujo la *Poética*, de Aristóteles (Madrid 1626). ALONSO LÓPEZ PINCIANO († post.1627). Expuso la *Poética*, de Aristóteles, en trece cartas, bajo el título de *Philosophia antigua poética* (Madrid 1596). Ed. con introducción y notas de PEDRO MUÑOZ PEÑA (Valladolid 1894). ANTONIO DE OBREGÓN Y CERECEDA: *Discursos sobre la filosofía moral de Aristóteles recogidos de diversos autores* (Valladolid 1603). JUAN GUTIÉRREZ DE GODOY: *Disputationes philosophicae ac medicae super libros Aristotelis de memoria et reminiscentia, physicis utiles, medicis necessariae, duobus libris contenta* (Jaén 1629). FRANCISCO MATEO FERNÁNDEZ BEJARANO: *De facultatibus naturalibus, disputationes medicae et philosophicae* (Granada 1619). *Super quatuor libros Metheororum Aristotelis philosophorum principis quaestiones* (Lyon 1634).

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA (h.1490-1573).—Nació en Pozoblanco (Córdoba). Estudió humanidades en Córdoba; artes en Alcalá, con Sancho Carranza de Miranda (1510-13), y teología en Sigüenza (1513-15). Pasó a Italia, recomendado por Cisneros, y fue colegial en San Clemente de Bolonia (1515-23). De 1523-26 residió en Módena y Carpi, en el séquito del conde Alberto Pío, al que años más tarde defendió contra Erasmo: *Antapologia pro Alberto Pio, principe Carpensi, in Erasmum Roterodamum* (Paris 1532). Residió en Roma catorce años (1522-36), protegido por el cardenal Julio de Médicis (Clemente VII). Después del «saco de Roma» (1527) se refugió en Gaeta, donde el cardenal Cayetano le encargó la revisión del Nuevo Testamento griego. Regresó a España y vivió en Valladolid, Córdoba y Pozoblanco. Fue capellán y cronista de Carlos V (1536-66) y preceptor de Felipe II. Fue eminente humanista. Erasmo alaba su estilo ciceroniano, aunque Sepúlveda no fue erasmista. Impugnó el luteranismo. Su obra *De rebus gestis Caroli V imperatoris et regis Hispaniae* es un verdadero monumento histórico que le ha valido el calificativo de Tito Livio español. Escribió también *De rebus gestis Philippi II Regis Hispaniae* (1556-64). *De rebus Hispanorum gestis ad novum Orbem Mexicumque libri VII.*

Estima a Aristóteles por encima de todos los filósofos: «Aristotelem maxime sequar, summum virum, et cuius doctrina, aut nihil, aut perparum differt a christiana philosophia». No obstante, le atribuye haber admitido la transmigración de las almas de unos cuerpos en otros y le sigue en cuanto a considerar la esclavitud como un hecho natural: «est autem natura dominus, qui viribus animique intelligentiaque praestat... servus natura, qui corpore validus est... sed hebes intelligentia, ingenioque tardus; nam ceteri homines... nec natura domini sunt, nec natura servi». Tradujo el comentario a la *Metafísica*, de Alejandro de Afrodisias, y fue oyente de Pomponazzi en Bolonia [13]. Sin embargo, afirma terminantemente la inmortalidad del alma y opina que esa es la doctrina de Aristóteles: «animas enim humanas immortales esse, Aristotelis etiam sententia, certum habeo».

Ya hemos mencionado sus excelentes versiones de Aristóteles. Otras obras suyas son: *De appetenda gloria dialogus qui inscribitur Gonsalus* (Roma 1523). *De fato et libero arbitrio libri tres* (1524), contra el *De servo arbitrio*, de Lutero, y el fatalismo de los estoicos, en que trata de conciliar al modo escolástico la presciencia divina y la libertad humana, un poco bajo el influjo del *Perí eimarménes*, de Alejandro de Afrodisias. *Cohortatio ad Carolum imperatorem invictissimum ut bellum suscipiat in Turcas* (Bolonia 1529). *De convenientia militaris disciplinae cum Christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates* (Roma 1535), traducido por Alfonso Barba: *Diálogo llamado Demócrates, de cómo el estado de la caballería no es ageno a la religión cristiana* (Sevilla 1541). *De ratione dicendi testimonium in causis occultorum criminum dialogus qui inscribitur Theophilus* (Valladolid 1538). *De Regno et Regis officio* (Lérida 1571).

Sepúlveda y Las Casas.—Sepúlveda escribió varios tratados sobre el derecho de guerra. En el *Democrates primus* (1535) defiende que la guerra es lícita para los cristianos, y que la profesión de las armas es compatible con la práctica de la religión. La guerra entra en el derecho como supremo recurso, una vez que han sido agotados todos los medios pacíficos. En cuanto a las condiciones generales, tanto en este tratado como en el *Democrates secundus*, no hace más que repetir las señaladas por los tratadistas anteriores: 1) Autoridad legítima para declararla, que solamente puede ser la del príncipe que ejerce legítimamente el poder sobre una república perfecta. 2) Rectitud de intención, excluyendo el deseo de venganza y el propósito de hacer la guerra para apoderarse del botín. 3) Rectitud en el modo de ejecución, o modo recto de hacerla, es decir, con moderación, teniendo cuidado el príncipe de que la soldadesca no cometa desmanes y evitando en lo posible causar daños a los inocentes. 4) Causa suficiente para declararla, la cual puede ser: *a)* repeler la violencia con la violencia, cuando no queda otro recurso, después de haber intentado

[13] *Alexandri Aphrodisei commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima Philosophia cum latina interpretatione*, ad Clem. VII Pont. Max. (Roma 1527; Paris 1536; Valencia 1544).

todas las soluciones pacíficas; *b)* recuperar las cosas injustamente arrebatadas, tanto las propias como las de los amigos; *c)* castigar a los que cometieron las injurias y a los que cooperaron a realizarlas con su consentimiento. Excluye formalmente el deseo de apoderarse del territorio enemigo para ensanchar el propio, aunque sea estrecho y reducido [14]. Sin embargo, en el *De Regno et Regis officio* menciona como causa justa de guerra la de reducir a esclavitud a los pueblos merecedores de esa suerte, si bien suspende su juicio [15].

En el *Democrates alter, sive de iustis belli causis;* an liceat bello indos prosequi, auferendo ab eis dominia possessionesque et bona temporalia, et occidendo eos, si resistentiam opposuerint, ut sic spoliati et subiecti facilius per praedicatores suadeatur eis fides [16], se propone vindicar la justicia de la guerra contra los indios americanos como medida previa para lograr su evangelización. Debió de escribirlo entre 1544-1945, después de promulgadas las leyes de Indias (1542), de las campañas de Las Casas y las *Relecciones* de Vitoria (1538-39), que ciertamente conoció, aunque no se publicaron hasta 1557.

Sepúlveda aborda la cuestión con una mentalidad retrasada y se obstina en aferrarse a ideas y argumentos que habían sido suficientemente considerados, ponderados y refutados por Vitoria y los teólogos salmantinos. Interpreta las bulas de Alejandro VI, no sólo en cuanto que daban derecho a los españoles a predicar la fe en aquellas regiones con carácter exclusivo, sino también en cuanto que les concederían el dominio, como condición previa para la predicación. Considera que los príncipes de aquellos países carecían de potestad y autoridad legítimas. El grado de incultura de los nativos americanos les hacía incapaces para regirse por sí mismos, de ejercer la soberanía y administrar sus Estados, y por esto debían ser sometidos a otros pueblos de nivel cultural superior. La predicación del Evangelio es una obligación que incumbe a los cristianos y tienen derecho a imponerla por las armas a quienes pongan obstáculos a su difusión pacífica. «A los que resisten y no se

[14] ANGEL LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario* (Madrid, CSIC, 1949) p.214ss; ID., *Traducción del Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Madrid 1951).

[15] «Tertiam iusti belli causam addit Philosophus, ut herili imperio, qui ea conditione digni sunt, subiiciantur», lo cual justifica el proceder de los portugueses en Africa: «quae causa Lusitanis suffragari videri potest, ut ex Nigris Aethiopibusque... multos bello, vel per aliam occasionem, non iniuria, in servitutem Christianorum abstrahant». A Sepúlveda le parece justa esa esclavitud «iure divino et naturali conferri mihi videtur». Aunque se atiene al parecer de los más doctos: «sed haec viderint doctiores; ego nihil statuo pro certo et definito» *(De Regno et Regis officio* l.3 n.15).

[16] *Democrates alter (o secundus) sive de iustis belli causis apud indos*, 4 vols. (Colonia 1602; Madrid 1780). Edición y traducción de M. MENÉNDEZ PELAYO: Boletín de R. A. de la Historia 21 (1892); reeditado por el Fondo de Cultura Económica, México. Edición crítica y versión esp. por ANGEL LOSADA (Madrid, CSIC, 1951).

quieren someter es lícito aplicarles el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza» [17]. La guerra se justificaba no sólo por la simple infidelidad, sino por los pecados de los indios contra la naturaleza, la antropofagia, el culto a los demonios, y como medio de salvar de la muerte a miles de víctimas inocentes que cada año eran inmoladas en los sacrificios humanos. La conclusión de todo es que los españoles tenían causa justa de guerra contra los indios para someterlos y hacerles aceptar el derecho por medio de la fuerza. «Optimo iure isti barbari a christianis in ditionem rediguntur» [18].

Sepúlveda solicitó licencia del Consejo de Castilla y del Consejo de Indias para imprimir su libro. Alguna discrepancia que hubo entre ellos les determinó a pedir informe a las universidades de Salamanca y Alcalá, las cuales desaconsejaron la impresión (1547-1548). Sepúlveda atribuyó esta negativa a maquinaciones de Las Casas, a quien califica duramente de «homo natura factiosus et turbulentus», y autor de un «confesonario scandaloso e diabólico..., contrario a mi libro». Extendió la misma sospecha a Melchor Cano, a quien dirigió una carta que éste contestó cumplidamente en una epístola modelo de ponderación a la vez que de la mejor y más elegante prosa latina.

A pesar de no haber sido autorizada la impresión, el *Democrates alter* se difundió en numerosas copias manuscritas, dando ocasión a una réplica de don Antonio Ramírez de Haro, obispo de Segovia (1549), a la que Sepúlveda contestó con su *Apologia pro libro de iustis belli causis suscepti contra Indos, ad amplissimum et doctissimum praesulem D. Antonium Ramirez, episcopum segoviensem* (Roma 1550), cuyos ejemplares se mandaron recoger en España.

La prolongación de las controversias, que duraban ya más de cuarenta años, movió a Carlos V a convocar en Valladolid una asamblea de teólogos y juristas para que discutiesen, no el libro de Sepúlveda, sino la cuestión de la licitud de las conquistas americanas. Asistieron los dominicos Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de las Casas; el franciscano fray Bernardino de Arévalo, Pedro Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo, y los juristas doctor Anaya, licenciado Mer-

[17] *Democrates alter.* Ed. y trad. MENÉNDEZ PELAYO: Bol. de la R. A. de la Historia 21 (1892) IV p.292.

[18] *Apologia pro libro de iustis belli causis* IV, en *Obras* IV (Madrid) p.332.

cado, licenciado Pedraza, licenciado Gasca y otros, hasta catorce miembros. Se celebraron dos reuniones (agosto-septiembre 1550 y abril-mayo 1551). Asistieron también y expusieron largamente sus razones, primero Sepúlveda y después Las Casas. En la primera convocatoria parecía asegurado el triunfo de Las Casas; pero en la segunda, quizá por la intervención de fray Bernardino de Arévalo, que era favorable a Sepúlveda, no se llegó a ningún acuerdo, pero tampoco se autorizó la impresión del *Demócrates*. Se suspendieron las sesiones y Domingo de Soto fue encargado de hacer un resumen de las razones alegadas por ambas partes. Reduce a cuatro los argumentos alegados por Sepúlveda para justificar la guerra: «La primera, por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados que cometen contra natura. La segunda, por la rudeza de sus ingenios, que son, de su natura, gente servil y bárbara y, por ende, obligada a servir a los de ingenio más elegante, como son los españoles. La tercera, por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La cuarta, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificarlos y algunos para comerlos» [19].

Todavía prosiguió por algún tiempo la discusión, pero tanto en el campo de las ideas como en el de los hechos prevaleció la tesis de Vitoria y Las Casas. Los españoles no evacuaron los territorios americanos conquistados, pero Felipe II prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos y aplicó los nuevos procedimientos pacíficos en la evangelización de las Filipinas [20].

Aristotelismo en Portugal.—ANTONIO DE GOVEA (1505-1565).—Nació en Beja, de padre español y madre portuguesa. Estudió en el colegio de Sainte Barbe, de París (1527).

19 BAE t.65 (Rivadeneyra, Madrid 1873) p.199.

20 J. LAREQUI, S.I., *El derecho internacional en España durante los siglos XVI y XVII*: RyF 81 (1927) 222-232; J. BROWN SCOTT, *El origen español del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); V. CARRO, O.P., *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América* II p.305ss; V. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda*: CT 45 (1932) 177-193; ID., *Domingo de Soto* (Salamanca 1960) p.237-265; LEWIS HANKE, *Aristóteles y los indios americanos*: Atlántico 1 (1956) 45-76; V. CARRO, O.P., *Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias* (Madrid 1953); LUCIANO PEREÑA, *Misión de España en América* (Madrid 1956); S. A. ZAVALA, *La filosofía política en la conquista de América* (México 1947); CAMILO BARCIA TRELLES, *Interpretación del hecho americano por la España Universitaria del siglo XVI. La Escuela internacional española del siglo XVI* (Montevideo 1949); J. CORTS GRAU, *Los juristas clásicos españoles* (Madrid 1948); J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo de oro* (México 1946); J. HÖFFNER, *La Etica colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana* (Madrid 1957); L. RECASÉNS SICHES, *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria* (Madrid 1931); L. SÁNCHEZ AGESTA, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959); RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *El padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid 1963). Se fija en rasgos psicológicos de Las Casas, interpretándolos de manera muy discutible, y empequeñece su personalidad sin tener en cuenta la nobleza de los principios que determinaron su actuación.

Enseñó humanidades, filosofía y derecho en el colegio de Burdeos (1534), Toulouse y Grenoble. En 1563 pasó a Saboya. Murió en Turín. Gran humanista y jurista eminente. «C'est l'un de ces rares esprits qui féront l'éternel ornement de la Renaissance» [21]. Admira y sigue a Aristóteles «quem amo, quem admiro, cui debere plurimum volo». Además de sus obras jurídicas, tradujo la *Isagoge*, de Porfirio (Lyón 1541). Comentó los *Tópicos*, de Cicerón (París 1545). En especial se destacó por su oposición al antiaristotelismo de Pedro Ramus. Este había publicado en 1543 dos libros a la vez: *Petri Rami veromandui Aristotelicae Animadversiones* y *Dialecticae Partitiones*, que ocasionaron un gran escándalo y provocaron fuerte oposición por parte de los aristotélicos [22]. El rector de la universidad de París, P. Galland, encargó de refutarlos a Antonio de Govea y a Joaquín de Perión. El primero escribió: *Antonii Goveani Pro Aristotele respondio adversus Petri Rami calumnias*, y el segundo, *Pro Aristotele in Petrum Ramum orationes duo*. Ambos libros se publicaron en París el mismo año 1543. La cuestión fue llevada al Parlamento, y el rey Francisco I autorizó una disputa pública entre Ramus y Govea, la cual se celebró en 9 y 10 de febrero de 1544 ante un jurado compuesto por Juan de Salignac, representante del rey; Juan Quintín y Juan de Beaumont, por parte de Ramus, y Pedro Danés y Francisco Vicomercato por parte de Govea. Los dos representantes de Ramus se retiraron y los otros tres miembros del tribunal fallaron en contra, condenando sus libros con la censura: «Ramus temere, arroganter et impudenter fecisse» (1 de marzo de 1544). El rey ratificó la sentencia y prohibió a Ramus enseñar filosofía. Del libro de Govea dice Menéndez Pelayo: «muele y tritura como alheña la *Dialéctica* y las *Animadversiones* de Ramus, pone de manifiesto sus plagios, le corta diestramente la retirada y demuestra la inanidad de sus innovaciones lógicas» [23].

PEDRO MARGALLO († 1556-58).—Enseñó en Salamanca y en Coimbra. *Logices Scholia* (Salamanca 1520). *Physices Compendium* (1520) [24]. LUIS DE LEMOS, médico. Enseñó filosofía en Salamanca y medicina en Portugal: *Paradoxorum sive de*

21 J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe, collège, communauté, institution* I (Paris 1860-1864) p.131.

22 Edic. París 1543; edic. Rotterdam 1766. Cf. DESMAZES, *P. Ramus, sa vie, ses écrits, sa mort* (Paris 1864).

23 *Los humanistas españoles del siglo XVI*. Apuntes para la biografía de M. Menéndez Pelayo, por D. MIGUEL GARCÍA ROMERO (Madrid 1879) p.102; *Antonii Gouveani opera iuridica, philologica, philosophica* (Rotterdam 1766); M. SOLANA, o.c., II p.211-232.

24 Sobre Pedro Margallo, cf. VICENTE MUÑOZ, *La Lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)* (Madrid 1964) p.122ss. Fue Pedro Margallo el opositor, con Francisco de Vitoria, a la cátedra de *Prima* de Salamanca, donde salió triunfante Vitoria.

erratis Dialecticorum libri duo (Salamanca 1558). *In libros Aristotelis Peri hermeneias Commentarii* (1558). *Commentaria in libros posteriorum Analyticorum.* FELIPE MONTALTO, médico: *Optica intra Philosophiae et Medicinae aream. De visu, de visus organo et obiecto theoriam accurate complectens* (Florencia 1616). ANTONIO LODOVICO, médico de Lisboa. Combatió el averroísmo de Pedro de Abano: *De pudore liber unus occulta quaedam exhibens e Graecorum historiis excerpta* (Amberes 1537). *De occultis proprietatibus* (Lisboa 1540). *Problematum libri quinque* (1540). *De re medica... De eo quod Galenus animam immortalem esse dubitaverit* (1540). *Liber de erroribus Petri Aponensis in Problematibus Aristotelis explanandis* (1540). *De corde liber absolutissimus in quo tum plures Aristotelis errores proponuntur, tum plures quaestiones enodantur* (1540). DIEGO LOPES: *Tractatus de elementis et rerum omnium mixtione* (Coimbra 1602). PEDRO LOPES: *Poesis Philosophica in sex libros digesta de totidem rebus quas Physici non naturales vocant:* 1, *De aere;* 2, *De motu et quiete;* 3, *De somno et vigilia;* 4, *De inanitione et repletione;* 5, *De animae passionibus;* 6, *De potu et alimento* (Coimbra 1618).

AVERROÍSTAS ESPAÑOLES

JUAN MONTES DE OCA († 1572).—Natural de Sevilla. Durante más de treinta años enseñó lógica en Bolonia, Pisa, Padua y Roma. Utilizaba el seudónimo de «Juan Hispano». Fue amigo de Pomponazzi, y, como él, niega la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma. Sigue el aristotelismo con tendencia averroística. Comentó el *De Caelo et mundo*, los *Físicos* y los *Parva naturalia* [25]. PEDRO DE MONTES: *De hominis natura* [26].

ANTIARISTOTÉLICOS

El estudio de Aristóteles fue intenso y extenso a lo largo del Renacimiento, dentro y fuera de la escolástica. Se multiplican las ediciones, traducciones y comentarios. Pero al mismo tiempo va tomando cuerpo una oposición cada vez más acentuada, en unos casos directa contra el mismo Aristóteles y en otros englobando bajo su nombre a toda la escolástica. La ofensiva la inician los humanistas, más que por motivos de fondo,

[25] Menéndez Pelayo (*La ciencia española* II p.145) dice de Montes de Oca: «planteó en 1523, a su modo, pero clarísimamente, el famoso problema del conocimiento con que nos vienen rompiendo la cabeza los admiradores de Kant». Cf. M. SOLANA, o.c., II p.288.

[26] Cf. LUIS REY ALTUNA, *Repercusiones del aristotelismo paduano en la filosofía española del Renacimiento*, en *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia* IX (Firenze, G. C. Sansoni, 1960) p.207-219.

por razones externas de forma. Reprochan a los escolásticos su mal latín, la barbarie de su lenguaje, sus sutilezas verbalistas, sus cuestiones inútiles o desligadas de la realidad, su dependencia de Aristóteles. A la vez, las agrias controversias entre las distintas ramas de la escolástica, y después entre los averroístas y los alejandristas, en Italia, contribuyeron a producir un sentimiento de cansancio, de aburrimiento y de reacción contra la filosofía aristotélica que pretendían representar.

Contra el mal latín y el abuso de la dialéctica se ensañaron Petrarca, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla, Hermolao Bárbaro, Mario Nizzolio, y los españoles Luis Vives y el mismo Melchor Cano, repitiendo hasta la saciedad el monótono clisé de la barbarie y la «calígine». Erasmo y los protestantes, con Lutero a la cabeza, ampliaron la ofensiva a toda la escolástica, considerándola como la filosofía de la Iglesia católica. Más tarde, la oposición se centra sobre la física aristotélica, con Patrizzi, Telesio, Gassendi, a quienes hace eco el español MANUEL BOCARRO FRANCÉS Y ROSALES, amigo de Galileo, en sus obras: *Quinta essentia aristotelica* (1622). *Vera mundi compositio seu systema contra Aristotelem* (1622). *Carmen intellectuale* (Amsterdam 1639). *Regnum astrorum reformatum* (Hamburgo 1644). Antiaristotélico fue también PEDRO NÚÑEZ VELA, natural de Avila, profesor de griego en Lausana, que se pasó al protestantismo. Fue amigo de Pedro Ramus y, a imitación suya, escribió *Dialecticarum libri tres* (Basilea 1570).

HERNANDO ALONSO DE HERRERA († 1527).—Nació en Talavera de la Reina. Fue profesor de gramática y retórica en Alcalá (1509-13) y Salamanca (1518-27). Más que filósofo, es un gramático y un retórico. Como tal escribió: *Opus absolutissimum Rhetoricorum Georgii Trapezuntii cum additionibus Herreriensis* (Alcalá 1511). *Expositio Laurentii Vallensis de Elegantia linguae latinae. Cum disputatione trium personarum, nominum videlicet et pronominum et participiorum, adversus Priscianum grammaticum* (1527).

Su obra más característica, que publicó a la vez en latín y castellano, es la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces* (Salamanca 1517), o *Disputatio adversus Aristotelem aristotelicosque secuaces* (1517), que dedicó a Cisneros. Consiste en ocho diálogos en que intervienen varios personajes muy conocidos: Juan Versor, Boecio, Pedro Mártir de Anglería, el Comendador griego, Juan Mair, e incluso Aristóteles y San Alberto Magno. La materia debatida es de escasa importancia, y el mismo Herrera la califica de «liviana cuestión». Se trata de

saber si, según Aristóteles, las oraciones (hablas) son cantidades discretas. El autor concluye que no son cantidades, y Aristóteles confiesa al final: «Agradézcooslo, Herrera, que tan lindamente habéis mostrado lo cierto: y yo confieso sin debate que estos mis Predicamentos... han menester revista».

Esta obra de Herrera ha dado ocasión para presentarlo como antiaristotélico. No obstante, el mismo Herrera pone en boca de sus personajes alabanzas de Aristóteles tan exageradas, como decir que «nació por voluntad de Dios para desterrar los errores de los antiguos sus antepasados», llegando a llamarlo «varón santo y en todas las ciencias provechoso», «cuya santa alma está puesta con los serafines». Pero, por su parte, declara que «ni aun por esto daré de cabeza que a diestro y siniestro me vaya tras él como de vasallo: yo de mí puedo decir: muy devoto soy de Aristóteles, mas no su esclavo».

En realidad se trata de un escrito de reacción contra la corriente nominalista, a la manera de París, que se había introducido en Alcalá. Contra la preponderancia de la lógica, sostiene Herrera que no es posible enseñar bien la lógica sin la retórica: «Lo que menos hoy hacen los maestros de lógica es enseñar lógica: jarretan los ingenios y estragan los entenderes, que ni en lo natural, ni moral, ni en matemáticas o teología seamos cuales debíamos, o podríamos llevando el verdadero camino de las artes, y no en el astroso». «En lugar de razones arrojan textos, y no afinan hasta lo vivo la verdad con razones infalibles. El día de hoy, tan corrupta y oscuramente se enseña todo esto, que mayor trabajo es conocer lo verdadero que aprenderlo con la manera de disputar que ha introducido la escuela de París, no por silogismos, sino por primeros y postreros: muy lejos va de toda sutil lógica, y las orejas doctas la tienen por soez, y no es sino para la escuela, y no para que el pueblo la entienda ni por ella se convenza a ninguno». Contra la moda parisiense reprueba «las suposiciones, amplificaciones, restricciones, apelaciones y otras endechas apócrifas, que más se deben cantar a estos perdidos que andan haciendo corrillos que a los verdaderos dialécticos. Todo esto habéis inventado los maestros de París».

Así, pues, más que como antiaristotélico, Herrera debe clasificarse entre los que clamaban por la verdadera reforma de la lógica, a la manera de Vives, Cardillo de Villalpando, Martínez de Brea y Domingo de Soto [27].

[27] ADOLFO BONILLA SAN MARTÍN, *Un antiaristotélico del Renacimiento, Alonso de Herrera, y su «Breve disputa de ocho levadas contra Aristotil y sus secuaces»*: Revue Hispanique 4 (Nueva York-París 1920).

CAPITULO X

Neoplatonismo, estoicismo y lulismo

Ya hemos visto por la historia general de la filosofía cómo a lo largo de toda la Edad Media fluye una fuerte corriente neoplatónica, cuyas ramas se entrecruzan de las maneras más diversas. El influjo, casi siempre indirecto, de Plotino y Proclo se continúa en el Occidente latino a través de San Agustín, Boecio, Escoto Eriúgena, las escuelas de Chartres y San Víctor. Escoto Eriúgena introduce en Occidente los esquemas y especulaciones del Pseudo-Dionisio. El *Liber de causis* y Domingo Gundisalino ponen en circulación el neoplatonismo de los filósofos musulmanes y judíos. Todas estas corrientes confluyen en el siglo XIII en San Alberto y Santo Tomás de Aquino.

Pero de esta construcción madura de la alta escolástica, a lo largo del Renacimiento, en filosofía prevalece la corriente neoplatonizante y agustiniana, muy marcada en San Buenaventura y Escoto. Las corrientes místicas de Alemania y Países Bajos, combinadas con el agnosticismo nominalista, darán origen al misticismo de Gerson y la *devotio moderna*, de Gerardo de Groot y los «Hermanos de la Vida Común», cuya influencia es fundamental en Nicolás de Cusa.

Con Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola se desarrolla en Florencia otra corriente neoplatónica, influida por los bizantinos Plethon y Bessarion, mezclada con el influjo, esta vez directo, de Plotino y los libros herméticos [1]. Tampoco se trata de un platonismo puro—que no se dio en el Renacimiento—, sino de un sincretismo neoplatónico, con marcada influencia de los libros herméticos y de la *Cábala*. Las derivaciones neoplatónicas se prolongan en los pietistas y teósofos protestantes—Franck, Böhme—, a través de los cuales llegan a Hegel y Carlos Marx.

Cabe presentar aquí unas marcadas figuras de pensadores renacentistas españoles de esta corriente. Estos se alinean de manera independiente, y casi siempre va imbuido su pensamiento de un profundo sentido de la filosofía realista y cristiana.

[1] Los humanistas quedaron seducidos: «le jour ou Marsile Ficin et Pic de la Mirandole vinrent offrir à ces amateurs de beauté une philosophie qui n'était guère autre chose qu'une poésie, et qui avait à leurs yeux l'inestimable avantage de s'accorder avec les dogmes chrétiens. Le platonisme a été la seule pensée qui ait sourit aux milieux humanistes, le seul courant d'idées qui d'eux soit venu jusqu'à nous» (R. MORÇAY, *La Renaissance*, vol.I [Paris 1933] p.53).

RAMON SIBIUDA († 1436)*.—Su nombre presenta muchas variantes: Sabunde, Sebond, etc. Es un catalán, probablemente de Barcelona. Fue maestro en artes, medicina, teología, profesor y quizá rector de la universidad de Toulouse (1429-1435). Se ordenó de sacerdote al fin de su vida. Murió en Toulouse. Su actitud es antiaverroísta, antinominalista y, sobre todo, lulista. Comenzó en 1434 y terminó en 1436 su obra *Liber creaturarum*, specialiter de homine, et de natura eius inquantum homo; et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et Deum: et omne debitum, ad quod homo tenetur, et obligatur tam Deo quam proximo. Más tarde se le añadió el título de *Theologia naturalis*. Se imprimió en Deventer (1480), Lyon (1540), Venecia (1581), Sulzbach (por J. E. DE SEIDEL, 1852). En 1559 fue prohibida por Paulo IV, por considerarla excesivamente racionalista, ya que trata de demostrar el misterio de la Trinidad por la sola razón natural. El concilio de Trento (1564) limitó la prohibición al prólogo.

Los dos libros.—Dios ha dado al hombre dos grandes libros: la naturaleza y la Sagrada Escritura, que se complementan y entre los cuales hay una concordancia perfecta. El primero es como una introducción para el segundo. Su llave no es la enseñanza de los doctores, sino la experiencia. Es un libro común a todos, clérigos y laicos, y no se puede falsificar ni interpretar falsamente, mientras que el de la Sagrada Escritura no es común a todos, y puede ser falsificado y mal interpretado por los herejes. El hombre es la letra mayúscula y la clave del libro de la naturaleza [2].

En este libro de la naturaleza se basa la nueva ciencia que propone Sibiuda. Es una ciencia fácil de aprender, pues basta un mes para que cualquiera, sea clérigo o laico, la pueda llegar a poseer. Estudiándola un mes, aprenderá más que estudiando

* **Bibliografía:** ALTÉS ESCRIBÁ, J., *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético* (Barcelona 1939); BOVÉ, SALVADOR, *Assaig critic sobre'l filosof barceloni en Ramon Sibiude* (Barcelona 1896); CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN Y TOMÁS, *Filosofía cristiana de los siglos XIII a XVII* (Madrid 1943) p.101-175; REULET, D., *Un inconnu célebre. Recherches historiques et critiques sur R. Sebonde* (París 1875); REVÁH, I. S., *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVI siècle: La «Theologie naturelle», de Raymond Sebond* (Lisboa 1953); MENÉNDEZ Y PELAYO, *La patria de Raimundo Sabunde*, en *La Ciencia Española* (Ed. Bonilla-Artigas, Madrid).

2 «Unde duo sunt libri nobis dati a Deo, scilicet liber universitatis creaturarum sive liber naturae. Et alius est liber sacrae scripturae. Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas rerum fuit condita: quum quaelibet creatura non est nisi quaedam littera digito Dei scripta: et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris componitur liber. Ita componitur liber creaturarum quo libro etiam continetur homo: et est principalior littera ipsius libri... Secundus autem liber scripturae datus est homini secundo: et hoc in defectu primi libri... Liber creaturarum est omnibus communis, sed liber scripturae non est communis quia solum clerici legere sciunt in eo. Item primus liber, scilicet naturae non potest falsificari nec deleri neque false interpretari; ideo haeretici non posunt eum false intelligere, nec aliquis potest in eo fieri haereticus. Sed secundus potest falsificari et false interpretari et male intelligi» *(Prologus* [Lyon 1548] p.3).

doctores durante cien años [3]. Es una ciencia infalible, porque arguye por razones ciertísimas e irrecusables, como es la experiencia que cada uno tiene de la naturaleza de las criaturas y de sí mismo. No necesita más testigos que el mismo hombre [4]. El hombre mismo debe ser el medio, el argumento y el testimonio de la ciencia del hombre, en las cosas que pertenecen a su salvación o condenación, a su felicidad, a su bien o su mal [5]. Anticipándose a Descartes, Sibiuda considera la experiencia interna del mismo hombre como el medio más seguro para demostrar la existencia y atributos de Dios [6].

Las escalas.—Sibiuda se propone demostrar la verdad de la doctrina cristiana partiendo del estudio de la naturaleza del mundo, y especialmente del hombre [7]. Para ello sitúa a éste en el lugar central que le corresponde dentro del orden del universo, o sea de la escala de los seres de la naturaleza. Esta escala tiene cuatro grados, que son: 1) Seres inanimados, que no tienen más que ser. 2) Plantas, que tienen el ser y la vida. 3) Animales, que tienen ser, vida y sensibilidad. 4) Hombre, que, además de las propiedades anteriores, tiene también las de entender y querer. El hombre se diferencia de los seres inferiores en que en los tres primeros grados hay muchas especies, mientras que la humana es una sola, y sobre todo en que está dotado de entendimiento y libertad.

La primera escala, que llega hasta el hombre, se completa con otra segunda, que arranca del hombre y llega hasta Dios, la cual tiene otros cuatro grados: 1) El conocimiento del ser divino y sus propiedades. 2) El conocimiento de la producción del mundo *ex nihilo*. 3) El conocimiento de la producción del Hijo por el Padre, *intra se, ab aeterno, per modum naturae*. 4) El conocimiento de la producción del Espíritu Santo *per modum vo-*

3 «Et ideo ista scientia est communis tam laicis quam clericis et omni conditioni hominum, et potest haberi infra mensem et sine labore, nec oportet aliquid impectorari. Nec habere aliquem librum in scriptis... quia plus sciet infra mensem per istam scientiam quam per centum annos studendo doctores».

4 «Haec scientia arguit per argumenta infallibilia, quibus nullus potest contradicere. Quoniam arguit per quae sunt certissima cuilibet homini per experientiam, scilicet per omnes creaturas, et per naturam ipsius hominis, et per ipsummet hominem omnia probat, et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra seipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes quam ipsummet hominem».

5 «Et ideo ipsemet homo ex sua propria natura debet esse medium, argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem, vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum eius» (tit.1 p.2).

6 «Et iste modus cognoscendi est propinquissimus homini, quia ex propria cogitatione et ex proprio intelligere potest probare omnia de Deo, nec oportet quod quaerat alia exempla extra se, nec aliquod testimonium quam seipsum» (tit.63 p.101).

7 «Et cognoscuntur in hoc libro omnes errores antiquorum Philosophorum et paganorum et infidelium, et per istam scientiam tota fides christiana infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera» *(Prol.)*. «Ista scientia docet omnem hominem cognoscere realiter sine difficultate et labore omnem veritatem homini necessariam, tam de homine quam de Deo».

luntatis. De esta manera, siguiendo este proceso, llegamos al conocimiento de Dios, uno en esencia y trino en personas [8].

Estas escalas se complementan con otras muchas: la *scala naturae* («creationis et conditionis») continúa con la *scala gratiae* («recreationis, reparationis, restaurationis, scala vitae, scala salutis, scala hominis inquantum lapsus est»), *scala sacramentalis*, que, a su vez, es *scala cognoscendi*, en cuanto que sirve para pasar de lo visible a lo invisible, y *scala suscipiendi*, en cuanto que vale para recibir la gracia santificante. Sibiuda habla también de *escala de la Trinidad, escala del amor, escala angélica*. Todas éstas son manifestaciones del fondo lulista del *Liber creaturarum* [9].

Dios.—Es «lo más grande que se puede concebir» [10]. Su conocimiento es el objeto más alto a que puede aplicarse la razón del hombre. De la comparación de las semejanzas generales y particulares del hombre con los seres inferiores en la escala de la naturaleza se deduce la existencia de un ser supremo, sabio, bueno, creador y ordenador del universo, uno en esencia y trino en personas.

Del concepto de Dios como la cosa más grande que se puede pensar se deducen innumerables propiedades y grandezas, Podemos aplicarle todas las perfecciones que hallamos en las criaturas: Dios es, vive, siente, entiende y quiere. Pero todo esto de manera infinita, y de suerte que todas esas perfecciones se identifican en él. Además deducimos que Dios es increado, primero, eterno, incorruptible, incomunicable, etc.

Moral.—Del conocimiento de Dios y del hombre se deriva asimismo una moral. La segunda operación del entendimiento consiste en afirmar o negar, y en esto consiste la ciencia. A todas las criaturas es común el deseo de la conservación y perfección de su naturaleza. Lo mismo sucede en el hombre, el cual debe afirmar todo cuanto es útil y contribuye a su perfección, así como negar lo que le es contrario [11]. El hombre es inteligente y libre, y debe utilizar estas facultades para su conservación y perfección. Como regla de moral, el hombre debe afirmar lo que es más útil, más amable y deseable, y negar lo

[8] «Et sic per istum processum invenimus Deum trinum et unum. Unum in essentia et trinum in personis» (tit.66 p.86).

[9] CARRERAS ARTAU, *Hist. fil. esp.* II p.148.

[10] «Regula autem, quae radicatur in homine, est ista: quod Deus est quo nihil maius cogitari potest, vel Deus est maius quod cogitari potest... Quaecumque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora, etc., illa potest Deo attribuere. Et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime» (tit.63 p.101).

[11] «Unde cum homo debeat per suum intellectum et voluntatem acquirere totum suum bonum, et totam suam perfectionem, dignitatem et nobilitatem, inquantum homo est, ideo ipse non debet uti illis contra seipsum, et ad suam destructionem, et contra hominem, sed pro homine» (tit.66 p.110).

contrario. El que obra conforme a su naturaleza, hace lo que debe [12].

El hombre es un microcosmos, un compendio de las perfecciones de todos los seres inferiores, es un intermedio entre el mundo y Dios. Pero el hombre vale más que todo el mundo, y está más obligado a Dios por lo que es en sí mismo que por el mundo entero [13]. De aquí se deriva una doble fraternidad: una general, del hombre con todos los seres del mundo, basada en sus semejanzas y en que todos son criaturas de Dios; y otra especial, entre todos los hombres, que tienen a Dios por Padre común, en cuanto que todos son imágenes de Dios.

Sibiuda dedica varios títulos a desarrollar un gran tratado del amor, en que se han inspirado abundantemente los místicos españoles y extranjeros. Hay dos amores: el de Dios, que es la suma de todo bien, y el de sí mismo, que es la de todo mal.

Influencia.—El *Liber creaturarum* fue impreso en Deventer (1480), Lyón (1540), Venecia (1581), y más tarde en Sulzbach, por J. E. de Seidel (1852). Su influencia fue muy extensa. Nicolás de Cusa tenía un ejemplar en su biblioteca. Fue muy estimado entre los «Hermanos de la Vida Común», por Beato Renano, y en el círculo de Lefèvre d'Étaples. Carlos Bovelles lo califica de «succulentissimus atque uberrimus». Montaigne hizo una excelente traducción en 1569, y contribuyó a su conocimiento dedicando a su autor un capítulo de sus *Ensayos* (II c.12: Apologie de Raimond Sebond), en que, sin embargo, expresa todo lo contrario del pensamiento de Sibiuda. Influyó también en Pascal y en San Francisco de Sales.

Más influencia quizá que el libro original tuvo un resumen o una adaptación que, en elegante latín, hizo Pedro Dorland, belga, cartujo de Zeellen, en forma de seis diálogos entre Raimundo y un dominico, al que después añadió un séptimo, con el título *De natura hominis seu Viola animae ad modum dialogi* (Colonia 1499, 1501). Cisneros lo mandó imprimir en Toledo al año siguiente de su aparición (1500). Fue traducido en Valladolid con el título *Violeta del ánima* (1549). Su influencia se aprecia en el obispo erasmista Juan de Cazalla: *Lumbre del alma* (Valladolid 1528, 1542). La inspiración se convierte en copia casi literal en las *Meditaciones devotissimas del amor de Dios*, de

[12] «Et si aliquis dicat, quare tu affirmas et credis illud quod non intelligis, quia forsitan est falsum, ad hoc responderetur quod excusatur per hoc, quia credit ad suum bonum, et ad suam utilitatem, quia hoc tenetur facere naturaliter et de iure naturae, et qui facit secundum suam naturam, facit id quod debet, et qui facit id quod debet, excusatus est» (tit.67 p.111).

[13] «Totus ergo ordo creaturarum: tota scala naturae ostendunt nobis obligationem ad Deum et debitum amoris; et etiam gaudium. Ex creaturis manifestatur obligatio. Ex obligatione debitum amoris. Et ex amore gaudium. Et sic per scalam naturae continue ascendimus de bono in melius: et de infimis ad summa cum Dei auxilio» (tit.156 p.85).

fray Diego de Estella (Salamanca 1578), y en los *Triunfos del amor de Dios* (Medina del Campo 1590) y los *Diálogos de la conquista del Reino espiritual y secreto de Dios*, de fray Juan de los Angeles (Madrid 1595). Fue traducido por fray Antonio de Arés (Madrid 1614, 1616). La *Viola del alma*, traducida del italiano, fue publicada por Pablo Riera en la «Libreria Religiosa»: *Las criaturas. Grandioso tratado del hombre* (Barcelona 1854).

LEON HEBREO (h.1460/5-1535).—Su nombre era Judá León ben Isaac Abravanel. Nació en Lisboa. Su padre era consejero de Alfonso V de Portugal. En 1483 pasó a Castilla y desempeñó el cargo de proveedor de los Reyes Católicos. En 1492 emigró a Italia, estableciéndose en Nápoles hasta que fue ocupada por los franceses (1495). Fue médico del *Gran Capitán*, Gonzalo de Córdoba. Los datos de su vida en Italia son muy poco seguros. Murió en Venecia o Ferrara.

Sus *Dialoghi d'amore*, quizá compuestos en Génova hacia 1502, fueron impresos y traducidos varias veces (Roma 1535; Venecia, Aldus, 1541, 1549) [14]. Menéndez Pelayo los califica de «el monumento más notable de la filosofía platónica en el siglo XVI, y aun lo más bello que esa filosofía produjo desde Plotino acá» [15]. Son tres: el primero versa sobre la naturaleza del amor; el segundo, sobre su universalidad en el mundo físico, y el tercero, sobre su causa y origen (el alma y Dios). Alude a un cuarto diálogo sobre los efectos del amor, que no sabemos si llegó a escribir. Como interlocutores intervienen en ellos Sofía, que representa el deseo de saber, y Filón, que responde y explica.

Esquema general.—El pensamiento de León Hebreo hay que colocarlo en el ambiente neoplatonizante italiano de Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola. Según Munk, su obra «est peut-être l'expression la plus parfaite de cette philosophie italienne qui cherche a réconcilier Platon avec Aristote, ou avec le péripatétisme arabe, sous les auspices de la *Kabbale* et du néoplatonisme» [16]. Sus fuentes son Platón (*Banquete, Timeo*), Aristóteles, la *Cábala*, el *Fons vitae* de Ibn Gabirol y la *Guía de perplejos*, de Maimónides. Aspira a conciliar la

14 Fueron traducidos del italiano al español por Micer Carlos Montesa (Zaragoza 1584), por el judío portugués Guedelia Ya'hya (Venecia 1568) y por Garcilaso Inca de la Vega (1540-1615) (Madrid 1590, Austral n.704). Ediciones, en SOLANA, *Historia de la filosofía española* I (Madrid 1941) p.466-532; J. GARVALHO, *Leâo Hebreu, filósofo* (Coimbra 1918); G. SAITTA, *La filosofía di Leone Hebreo*, en *Filosofia italiana e Umanesimo* (Venecia 1928); GEBHARDT, C., *Leone Hebreo:* Bibliotheca spinoziana III (Heildeberg 1929); *Leon Hebreo*, art. en *Enc. Cult. Esp.* IV p.20; DR. ZIMMELS, *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosophi der Renaissance* (Breslau 1886).

15 M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España* vol.2 c.6 p.63-65. ID., *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (Santander 1948) p.64ss.

16 SALOMON MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe.* Apendice IV (Paris 1859) p.527.

filosofía con la Biblia, tomando o rechazando de Platón y Aristóteles lo que le conviene para sus fines. «A esta nueva ciencia, que en rigor abraza un sistema metafísico total, la llama el autor *Philographia*, y en ella vienen a fundirse la filosofía de Platón y la de Aristóteles con el misticismo judaico y con la *Cábala*» [17].

Su fondo es un amplio esquema cosmológico-místico de tipo neoplatónico, en que el origen de las cosas, producidas por Dios por amor, es el fundamento de un retorno del universo a Dios, al cual tiende por la atracción que la hermosura y el amor ejercen sobre las cosas. El universo está sometido a un proceso circular que parte de Dios, ser trascendente, fuente y cumbre de la belleza y la perfección, creador del mundo, y desciende a través de las inteligencias puras (ángeles), el hombre y los seres vivientes, hasta llegar a la materia prima, que es el grado ínfimo y más imperfecto de ser. A partir de aquí, el círculo vuelve nuevamente a ascender desde la materia prima hasta Dios. De esta manera toda la realidad aparece como un inmenso círculo de amor, que es como su motor interno y la causa de su dinamismo descendente y ascendente [18].

La belleza.—Dios, ser trascendente, es la primera idea y la causa ejemplar de donde provienen todas las demás bellezas, las cuales participan en mayor o menor grado de la belleza divina [19]. La belleza es ante todo espiritual. No consiste solamente en la proporción de las partes, porque ésta sólo puede darse en los seres materiales. Los seres espirituales son los más hermosos, aunque no tienen cuerpo ni partes. La belleza reside sobre todo en la forma, que es reflejo y participación de la idea ejemplar subsistente. Las formas provienen del entendimiento divino y del alma del mundo. Al unirse con la materia, la actúan, ennoblecen y le comunican algo de su hermosura. Para que una cosa pueda ser objeto de amor necesita tres condiciones: ser, verdad y bondad. Es decir, que exista realmente, en acto o en potencia, que sea verdadera y buena. Por esto, según Aristóteles, el ser, la verdad y la bondad se convierten [20].

El amor.—El amor que desciende de Dios a los seres es la fuerza primaria y causa del origen del mundo. Es el vínculo más profundo que enlaza a Dios con el mundo y a los seres

17 M. MENÉNDEZ PELAYO, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (Madrid, Ed. Nac., 1948) p.65.

18 Ed. Austral n.704: p.323-329.

19 Ibid., p.290.

20 Ibid., p.204.

creados entre sí. Es como el motor de todo el proceso de creación y retorno de las cosas a Dios. Dios es el amor eterno. Amó su propia hermosura y quiso crear el mundo por amor. El mundo procede de Dios por amor, y el amor es el que hace retornar todas las cosas del mundo a Dios [21]. Es el principio universal que preside el movimiento de los seres. Los superiores desean comunicar su bien a los inferiores y los aman porque desean su perfección. Los inferiores aman a los superiores por la perfección y hermosura que ven en ellos y porque aspiran a participar de su bien. De esta manera, el universo es un gran todo ligado por el amor, y así reina la armonía más sublime entre todos los seres que lo constituyen. En medio de este círculo amoroso universal está el alma, que viene a ser como la intermediaria entre los dos mundos, el superior espiritual y el inferior material. Es un reflejo de la infinita hermosura de Dios. Cuando lo conoce, se inflama en su amor de tal manera, que busca la unión con él.

Las almas espirituales se unen a los cuerpos, no para su propio bien, sino porque así lo quiere Dios, para comunicar al mundo el bien y la vida [22]. El alma humana está unida, pero no compenetrada con el cuerpo. Rige las funciones vegetativas, sensitivas, intelectivas y volitivas, pero permanece distinta y separada. Cuando se concentra en la contemplación de Dios, belleza suprema, se retira hasta el cerebro y el corazón. Esta absorción puede llegar a producir la muerte, como sucedió a Moisés y Aarón [23].

Los seres imperfectos reciben escalonadamente el ser y la belleza de los más perfectos, lo cual les hace tender hacia arriba con un apetito de amor. Este proceso comienza en la materia prima, que está desnuda de toda forma, pero las apetece todas, y así constituye el principio de la generación, en cuanto que recibe todas las formas de los elementos en alguna de sus partes. De esta manera vuelve a cerrarse el círculo del ser y del amor, ascendiendo a través de todos los seres del mundo hasta terminar en Dios.

León Hebreo sostiene la idea judía de la creación contra Aristóteles, que pone el mundo eterno, y contra Platón, que admite el caos eterno, aunque el mundo es temporal y creado por Dios. La verdad es que el mundo ha sido creado por Dios

[21] Ibid., p.153.228.321. A estas doctrinas del amor, de León Hebreo, se refiere Cervantes en el prólogo del *Quijote* cuando dice: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas». Del mismo León toma sus largas disertaciones sobre el amor en la *Galatea* l.4 (Aguilar, Madrid, p.704ss).
[22] Ibid., p.152.
[23] Ibid., p.163.

en el tiempo, aunque será eterno en su duración, porque no tendrá fin.

Los entendimientos.—Hay cuatro entendimientos: 1) el divino, que siempre está en acto; 2) los de los ángeles; 3) el entendimiento humano unido al angélico; 4) el entendimiento puramente humano, que puede estar en potencia, en acto o en hábito. Este quedó oscurecido al unirse con el cuerpo y, para conocer, necesita la iluminación de Dios, el cual alumbra nuestro entendimiento posible y lo hace pasar de la potencia al acto. León Hebreo rechaza el entendimiento agente de los averroístas. El entendimiento agente es el mismo Dios, el cual ilumina los entendimientos posibles de todos los hombres [24].

En el conocimiento de Dios hay tres grados: 1) el entendimiento humano contempla la hermosura divina tal como se refleja en los seres del mundo corpóreo, que son un simulacro de Dios; 2) los ángeles contemplan directamente a Dios, pero no lo abarcan adecuadamente en su totalidad; 3) Dios se intuye a sí mismo de manera total y adecuada. Es la idea ejemplar y causa de todos los seres, que están como concentrados en la unidad simplicísima de la esencia divina. Ve todas las cosas en sí mismo. Los ángeles, viendo a Dios, ven todas las cosas en él.

La felicidad.—La felicidad perfecta no se encuentra en el bien útil ni en el deleitable. Las virtudes morales son medios para la felicidad, pero ésta consiste en el ejercicio de las virtudes del alma intelectiva. Las ciencias disponen al alma para la contemplación. El acto propio de la felicidad consiste en la intelección, que es el acto más perfecto del hombre. En el acto de la unión del entendimiento con Dios van estrechamente unidos el entendimiento y el amor [25]. Es un amor *intelectual* que brota de la unión del alma con Dios. El hombre, en esta vida, no puede conocer todas las cosas en particular. Pero como todas están en el entendimiento divino, conociendo ese entendimiento, en él conoceremos todas las cosas. Pero esto

[24] «Así como el ojo, que, aunque de suyo es claro, no es capaz de ver los colores, las figuras y otras cosas visibles si no es alumbrado por la luz del sol..., así nuestro entendimiento, aunque de suyo es claro, está de tal suerte impedido en los actos honestos y sabios por la compañía del cuerpo rústico y de tal manera ofuscado, que le es necesario ser alumbrado de la luz divina, la cual, reduciéndolo de la potencia al acto y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, el cual es medio entre el entendimiento y las especies de la fantasía, lo hace actualmente intelectual, prudente y sabio..., y, quitándole totalmente la tenebrosidad, lo deja en acto claro perfectamente» (ibid., p.296).
[25] Ibid., p.150.

solamente será posible en la otra vida, cuando el alma, separada del cuerpo, pueda contemplar a Dios en el cielo [26].

La filosofía.—Se divide en *lógica*, arte que divide lo verdadero de lo falso; *moral*, que enseña a usar la prudencia y las virtudes que se refieren a los actos humanos; *filosofía natural*, que estudia los seres móviles y sus alteraciones; *matemática*, la cual se divide en aritmética, música, geometría y astronomía, y *sabiduría*, filosofía primera o teología [27].

MIGUEL SERVET (1511-53)*.—Nació en Tudela de Navarra, como él mismo declaró en el proceso de Vienne; o en Villanueva de Sijena, como manifestó en el de Ginebra. Estudió latín, griego, hebreo, matemáticas, filosofía y teología en España, probablemente en Zaragoza, y derecho y medicina en Toulouse (1528-30). Viajó por Italia y Alemania en el séquito de Carlos V, como secretario de fray Juan de Quintana, después de cuya muerte se instaló en Basilea. Allí publicó su primera obra antitrinitaria: *De Trinitatis erroribus libri septem* (Haguenau 1531), y al año siguiente *Dialogorum de Trinitate libri duo, De Iustitia Regni Christi* (1532), en que combate a Lutero y Bucero. Ante el revuelo ocasionado por estas obras, se trasladó a París y dejó de usar su apellido, firmando Miguel de Vilanova o Villanueva. Allí conoció a Calvino, de quien fue amigo al principio. De 1533 a 1538 vivió alternativamente en París y Lyón, completando sus estudios de medicina. Editó el texto de Ptolomeo con comentarios: *Claudii Ptolomaei Alexandrini Geographicae Enarrationes libri octo* (Lyon 1535). Sobre medicina compuso: *Syruporum diversa ratio* (Paris 1537). Hizo una edición de la versión de la Biblia de Sanctes Pagnini (Lyón 1542). Fue discípulo y corrector de pruebas de Sinforiano Champier (Campeggio) y condiscípulo de Andrés Vésale. Fue procesado por enseñar astrología. Se estableció en

26 «La felicidad no consiste en aquel acto cognoscitivo de Dios que guía al amor; ni consiste en el amor que al tal conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulativo del íntimo y unido conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado» (ibid., p.50-51).

27 Cf. ed.c., p.45ss, donde figuran otras subdivisiones.

* **Bibliografía:** ALLWOERDEN, E. DE, *Historia Michaelis Serveti* (Helmstadt 1727); BULLÓN, ELOY, *Miguel Servet y la geografía del Renacimiento* (Madrid 1929); CHEREAU, A., *Histoire d'un livre: Michel Servet et la circulation pulmonaire* (Paris, G. Masson, 1879); DARDIER, C., *Michel Servet d'après ses plus récents biographes* (1879); GENER, POMPEYO, *Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra humanismo* (Barcelona, Maucci, 1911); GOYANES, J., *Miguel Servet. Su vida y sus obras, sus amigos y sus enemigos* (Madrid 1936); MARISCAL Y GARCÍA, N., *Discurso sobre la participación que tuvieron los médicos españoles en el descubrimiento de la circulación de la sangre* (Madrid 1931); MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* l.4 c.6; TOLLIN, H., *Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch M. Servet* (Jena 1876); ID., *Ueber Colombo's Antheil an der Entdeckung des Blutkreislaufs* (Berlin 1883); ID., *Das Lehrsystem Michel Servet's genetisch dargestellt* 3 vols. (Gütersloh 1876-78).

Vienne (Delfinado) como médico del obispo Pedro Palmier. Allí compuso su obra *Christianismi Restitutio*, aunque no la publicó hasta 1553.

Al aparecer este libro, Calvino, con quien ya había mantenido una violenta polémica epistolar *(Epistolae triginta ad Ioannem Calvinum Genevensium concionatorem)*, hizo que fuera denunciado a la Inquisición. Servet fue encarcelado en 7 de abril de 1553, y su libro, quemado en Vienne. Huyó, o le dejaron huir, de la cárcel, y pensó refugiarse en Nápoles. Pero no se sabe cómo ni por qué, fue a parar a Ginebra, feudo de su mortal enemigo Calvino, y tuvo la ocurrencia de entrar en un templo mientras éste estaba predicando (13 de agosto de 1553). Calvino lo reconoció, y esta vez lo denunció a las autoridades civiles. Fue condenado a muerte y quemado vivo, con leña verde, en la colina de Champel, junto a Ginebra (27 de octubre de 1553). Calvino, «no contento con haberle hecho perecer en la hoguera..., se hace aprobar su conducta por todas las demás iglesias reformadas». El dulce Melanchton aprobó el crimen, calificándolo de «pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum» [28].

Como científico, corresponde a Servet la gloria de haber descubierto y descrito por vez primera la circulación pulmonar de la sangre, que expone donde menos se podía esperar, que es en el libro V del *Christianismi Restitutio*, el mismo que le costó la vida, hablando sobre la Trinidad y el Espíritu Santo. Modificó la teoría de los tres «espíritus» de su maestro Champier (vital, animal y natural), reduciéndolos a dos: el vital, elaborado por el calor, que reside en el corazón, y el animal, que se halla en el cerebro y los nervios. «El espíritu vital empieza a encontrarse en el ventrículo izquierdo del corazón, gracias sobre todo a los pulmones, que lo producen... Este espíritu vital proviene de una mezcla operada en los pulmones del aire aspirado con la sangre sutil elaborada, que el ventrículo derecho del corazón comunica al izquierdo. Pero esta comunicación no se hace en modo alguno por la pared media que separa el corazón, como vulgarmente se cree, sino con un magno artificio, por el ventrículo derecho del corazón, después que la sangre sutil ha sido puesta en movimiento mediante un largo circuito a través de los pulmones. Los pulmones la preparan volviéndola brillante y viva, y de la vena arteriosa es vertida a la arteria venosa. En seguida, en esta

28 GENER, POMPEYO, *Servet. Reforma contra Renacimiento. Calvinismo contra Humanismo* (Barcelona 1911) p.305.

misma arteria venosa, la sangre es mezclada al aire aspirado, y así queda purgada de toda su fuliginosidad» [29]. Otro texto de Servet da ocasión a pensar que descubrió, no sólo la circulación pulmonar, sino también la general: «Ille itaque spiritus vitalis a sinistro cordis ventriculo, *in arterias totius corporis deinde transfunditur*» [30].

Su interés como filósofo se reduce al fondo neoplatonizante que late en su teología antitrinitaria del *Christianismi Restitutio*, que Menéndez Pelayo califica de «enorme *congeries*, especie de orgía teológica, torbellino cristocéntrico, donde no se sabe qué admirar más, si la pujanza de los delirios o la ausencia casi completa de buen juicio, y donde el autor parece sucesivamente pensador profundo, hermano de Platón y de Hegel, místico cristiano de los más arrebatados y fervorosos, paciente filólogo, escritor varonil y elocuente, y fanático escapado de un manicomio» [31]. Consiste en una interpretación modalista o sabeliana del misterio de la Trinidad. Niega la trinidad de personas y desemboca en una especie de panteísmo, o mejor de *pancristismo*, influido por el neoplatonismo y los libros herméticos.

Dios es la fuente de las esencias y el Padre de los espíritus y de la luz. La luz irradiada por Dios es la esencia de todas las cosas: «Sicut essentiae fons dicitur Deus, ita etiam fons lucis, pater spiritum et pater luminum dicetur». Dios es la esencia de todas las cosas, y todas las cosas están en Dios: «Imo dico, quod omnium rerum essentia est ipse Deus, et omnia sunt in ipso» [32]. No hay tres personas, sino una sola esencia divina, que se comunica del Padre al Hijo y, de éste, al Espíritu Santo. Todas las cosas proceden de Cristo: «omnia ortum habent ex Christi in Deo personali existentia, nam Christus est Elohim» [33]. Cristo es el alma del mundo: «est anima mundi, imo plus quam anima, nam per eum vivimus, non modo temporali, sed aeterna vita» [34].

El cuerpo de Cristo es la deidad corpórea y la plenitud en que están contenidos y recapitulados todos los seres: «corpus ipsum Christi est corpus divinitatis, ut plane dicatur esse in eo deitas corporaliter. Ipsissimum corpus Christi est divinum et de substantia deitatis» [35]. «Corpus ipsum Christi est ipsissima plenitudo, in quo omnia complentur, concurrunt, recopilantur

[29] Texto en *P. Gener*, o.c., p.149-50.
[30] Texto en SOLANA, o.c., I p.637-38.
[31] MENÉNDEZ PELAYO, M., *Heterodoxos* l.4 c.5 t.4 p.357; ID., *Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1948) p.92ss.
[32] *De Trinitatis erroribus* l.5 f.165-166.
[33] Ibid., l.5 f.157v.
[34] Ibid., l.5 f.125.
[35] *Dialogorum de Trinitate libri duo* l.1 f.7.

et reconciliantur, scilicet, Deus et homo, caelum et terra, circumcisio et praeputium» [36].

El alma humana emana de la sustancia del espíritu de Cristo: «De substantia ipsa spiritus Christi, quodam spirationis defluxu, emanavit angelorum substantia et animarum» [37]. Las almas de los brutos se derivan de la potencia de la luz creada, y por esto son mortales: «animae brutorum eliciuntur de potentia lucis creatae... ideo mortales» [38]. De todo ello resulta que todos los cristianos son, sustancialmente, una misma cosa con Cristo: «substantialiter sunt veri Christiani unum cum Christo» [39]. Y en último término, todas las cosas se identifican con Dios, en el cual están contenidas y vivificadas como en un piélago infinito. Dios es «substantiae pelagus infinitus omnia essentians, omnia esse faciens, et omnium essentias sustinens» [40]. Bastaría revestir estas ideas de una terminología científica un poco más actual para que pudieran pasar por muy modernas.

SEBASTIAN FOX MORCILLO (1528-1559/60).—Nació en Sevilla, de familia de origen francés. Estudió humanidades, latín y griego en España, y completó su formación en Lovaina. Permaneció en los Países Bajos hasta que Felipe II lo designó como preceptor de su hijo don Carlos (1559). Se puso en camino, pero no llegó a tomar posesión de su cargo, pues pereció ahogado al naufragar la nave que lo conducía a España.

A pesar de su corta vida escribió numerosas obras: *De imitatione seu de informandi styli ratione* (Amberes 1554). *De Historiae institutione dialogus* (Paris 1557). *De philosophici studii ratione* (Lovaina 1554). *De demonstratione, eiusque necessitate ac vi* (Basilea 1556). *De usu et exercitatione Dialecticae* (1556). *De naturae philosophia, seu de Platonis et Aristotelis consensione* (Lovaina 1554). *Ethices Philosophiae compendium, ex Platone, Aristotele, aliisque optimis quibusque Auctoribus collectum* (Basilea 1554). *De Regni, Regisque institutione libri III* (Amberes 1556). Diálogos: *De iuventute, De honore* (Basilea 1556). Comentarios a Platón: *In Platonis Timaeum commentarii* (1554). *In Platonis dialogum, qui Phaedo, seu de animorum immortalitate inscribitur Commentarii* (1556). *Commentatio in decem Platonis libros de Republica* (1556).

A pesar de haber comentado especialmente a Platón, la actitud de Fox Morcillo es más bien independiente y ecléctica, a la manera de Vives. «Eam enim semper rationem inire in studiis

[36] Ibid., l.1 f.7.
[37] *Christianismi Restitutio* p.220.
[38] Ibid., p.261.
[39] Ibid., p.25.
[40] Ibid., p.125.

meis, vel scriptis decrevi, ut nullius in verba auctoris iurare velim; sed quae mihi magis probabilia videantur, ea maxima complectar, sive ab Aristotele, sive a Platone, sive a quovis alio dicatur; quae vero minus probabilia, reiiciam..., anteponendum est studium veritatis, opinioni de alterius auctoritate temere sumptae»[41]. La filosofía debe fundarse más en el valor de las razones que en la autoridad de los maestros[42].

La filosofía abarca todo cuanto puede conocer el hombre, sea material o inmaterial. Como división adopta la aristotélica. Como ciencias previas y preparatorias deben estudiarse la *gramática* griega y latina, la *retórica* y la *dialéctica*, que es «communis quaedam ratio ac via disserendi in utramque partem de re quavis proposita». La *filosofía natural* es la ciencia que estudia la realidad, y comprende tres partes: *física*, cuyo objeto no es el ente móvil, sino los cuerpos naturales; *matemáticas*, que versan sobre las magnitudes; *teología*, cuyo objeto son las realidades espirituales, cognoscibles solamente por el entendimiento. La *moral* versa sobre los actos humanos, y se divide en *monástica, económica* y *política*.

En su obra *De naturae philosophia* expone las tesis fundamentales de su filosofía, comparando las doctrinas de Platón y Aristóteles con espíritu conciliador, si bien corrigiéndolas en sentido cristiano. No es muy original, pero es claro, preciso y revela un amplio conocimiento de los dos grandes filósofos, aunque algunas interpretaciones son poco exactas, como la de atribuir a Platón el concepto de las ideas existentes en la mente divina, lo cual es propio de San Agustín. Admite una especie de innatismo, poniendo en el entendimiento algunas nociones naturales previas: «ad omnia intelligenda et agenda, veluti semina quaedam habemus a natura», lo cual hace pensar en Descartes[43]. Como éste, trata de resolver el problema de la interacción entre el alma espiritual y el cuerpo material diciendo que, de los alimentos, se forman unos espíritus semiincorpóreos, que existen en los cuerpos y sirven de medio para que el alma inmaterial pueda conocer los objetos materiales. Es un poco extraño su concepto de que el alma racional produce el alma

41 *De naturae philosophia* l.1,1. Cf. Urbano González de la Calle, *Sebastián Fox Morcillo. Estudio histórico crítico de sus doctrinas* (Madrid 1903); M. Solana, o.c., I p.611-627.

42 «Qui enim de philosophia, id est, vera certaque scientia disserere voluerit, minime quidem debet, quod Plato, aut quod Aristoteles dixerit, amplecti, idque pro rato exploratoque habere; sed ipsam doctrinae vim explicare, post habita cuiusquam auctoritate, quaecumque rationi ac veritati minime congruerit» *(Ethices Philosophiae Compendium. Epistola nuncupatoria)*.

43 «Necesse profecto est aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu, eo modo, ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad pariendam scientiam sint, nec sine sensibus ipsae notiones» *(De demonstr. eiusque necessitate* c.3). Algo parecido dirá Kant para justificar su noción del *a priori*.

sensitiva: «in homine anima rationalis, ex se aliam quasi animam producit, corpori annexam, quam sensitricem appellamus»[44].

Platonismo en los místicos españoles

Sentido.—Bajo la influencia de Menéndez Pelayo, los historiadores Bonilla San Martín y Marcial Solana, seguidos por otros, incluyeron el estudio de los místicos españoles dentro de las corrientes de la filosofía patria, especialmente en la línea de influencia platónica[45]. La influencia venía del exterior. En 1829, Víctor Cousin reducía a cuatro los sistemas capitales que abarcaban toda la historia de la filosofía: el sensualismo, el idealismo, el escepticismo y el misticismo. Y Pablo Rousselot no sólo admitía la filosofía mística, sino añadió también que el misticismo es la verdadera filosofía española, la única que se dio en España[46].

Sin duda en pos de ellos, Menéndez Pelayo llegó a escribir: «Todos los católicos y muchos racionalistas están de acuerdo en considerar el misticismo no sólo como filosofía, sino como la más alta y sublime de las filosofías», y que, por lo tanto, no sólo los místicos españoles son filósofos, sino que no hay filosofía más alta y sublime que la de ellos[47]. En el aspecto teórico, Marcial Solana rectifica, con razón, poniendo las cosas en su punto. Es evidente que la mística, como tal, no es una filosofía, sino un saber trascendente y sobrenatural, derivado de la experiencia contemplativa de las verdades de fe y fundado en la teología. Pero como la misma teología, la mística implica una infraestructura intelectual filosófica y supone un pensamiento filosófico que suele iluminar y esclarecer desde lo alto las verdades de fe y teológicas. Por eso los místicos han tenido un pensamiento filosófico, elemental o más o menos sistemático. Y muchos místicos se han adentrado hondamente en el análisis filosófico, máxime en la psicología profunda del alma y su actividad espiritual.

No obstante, M. Solana ha incluido ampliamente en su *Historia de la filosofía*, del Renacimiento español, el estudio de los místicos bajo la presión, dice, del índice o programa de Bonilla, a unos considerándolos como influenciados por el platonis-

44 *De naturae philosophia* l.5 c.3. Cf. M. Solana, o.c., I p.608ss.

45 Menéndez Pelayo, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España*. Discurso incluido en *Ensayos de crítica filosófica* (Ed. Nac., Madrid 1948) p.74ss; A. Bonilla San Martín, *Historia de la fil. esp.* I: Introducción p.51 (Indice-programa de la filosofía del siglo xvi).

46 V. Cousin, *Cours de l'Histoire de la Philosophie*, en *Oeuvres* I (Bruselas 1840) p.143-152; P. Rousselot, *Les mystiques espagnols* III (Paris 1869) p.55.

47 Menéndez Pelayo, *La Ciencia Española* I (Madrid 1887) p.124; Id., *De la poesía mística. Estudios de crítica literaria* (Madrid 1884) p.6.

mo, a otros como independientes o eclécticos [48]. Y Bataillon estudiaba a otros escritores místicos españoles dentro de la corriente erasmista [49]. Por sus datos y otros estudios consta claro que la filosofía subyacente a nuestros escritores místicos es la netamente espiritualista y cristiana, con frecuencia la de la escolástica tradicional. Fray Luis de Granada en todos sus escritos es de formación netamente tomista; y fray Luis de León, en sus escritos latinos, comparte el puro tomismo renaciente de sus colegas en el profesorado de Salamanca: Vitoria, Soto o Báñez.

No se puede hablar, pues, del platonismo o eclecticismo en los místicos españoles a la manera de Miguel Servet, Fox Morcillo, León Hebreo y otros, sino de algunos elementos e ideas de la temática platónica que han incorporado a sus escritos, muy aptas para sus elevaciones ascético-místicas. Estos elementos se refieren sobre todo a la filosofía del amor, que ellos han recogido principalmente del tesoro de la tradición cristiana, máxime agustiniana—ya que el tema del amor es tan platónico como universal y cristiano—, y algunas veces en fuentes platónicas. Y a la especulación de las ideas, sobre todo del bien y de la belleza con sus derivaciones estéticas, que ellos lograron sublimar y potenciar mucho más en sus maravillosas páginas literarias sobre el bien divino y la belleza del alma en gracia, de la virtud, etc. Es por este estetismo, en sí teológico y místico, pero a la vez filosófico y de corte platonizante, por el que Menéndez Pelayo estudió y clasificó primero la enorme producción de los escritores místicos españoles del siglo XVI [50], y no por el racionalismo de autores extranjeros, que tienen la mística como un saber natural y una forma de filosofía. Es sin duda el saber más excelente, pero superior y que emana de la luz de la fe.

Así, pues, insiste M. Solana, el estudio de las doctrinas místicas «es por completo ajeno a una historia de la filosofía en sentido propio y estricto», y sólo cabe hablar incidentalmente de los escritores místicos [51]. En este sentido se mencionan aquí los principales, sobre todo en cuanto a sus posibles influencias platónicas.

FRAY ALONSO DE MADRID, O.F.M.—Escribió un *Arte para servir a Dios* (Sevilla 1521; Alcalá 1525), calificado por Santa Teresa como «muy bueno» y alto para los que se ejercitan en la vida espiritual. Es el primer autor de la escuela franciscana.

[48] M. SOLANA, *Hist. fil. española* I p.683ss; II l.5 p.483-589.
[49] BATAILLON, *Erasmo y España* II (vers. esp., México 1950) p.192ss.
[50] *Historia de las ideas estéticas en España* III c.7 (Madrid 1896) p.121.
[51] M. SOLANA, *Hist. fil. esp.* II p.524.

Con él comienza también la especulación afectiva del *amor*, que, como recalca el P. Gomis [52], es la filosofía propia de la mística franciscana, la que más han de exaltar y desarrollar los autores subsiguientes. Escribió también *Espejo de ilustres personas* (Alcalá 1525).

FRAY BERNARDINO DE LAREDO, O.F.M. (1482-1540).—Médico y luego franciscano. Escribió *Subida del Monte Sión por la vía contemplativa* (Sevilla 1535), obra conocida también por Santa Teresa, que le ayudó a conocer su estado de espíritu. Trata de los caminos para llegar a la contemplación mística, cuyo término y meta final es el amor divino, sobre el que diserta ampliamente.

FRAY FRANCISCO DE OSUNA, O.F.M. (1497-1512).—Escribió los seis *Abecedarios espirituales*, impresos separadamente (de 1526, el primero, a 1554, el sexto). Tratan de los más variados temas ascético-místicos, ordenados sólo por las veintitrés letras del alfabeto, con que comienza el título de cada uno de los temas, por lo que reciben el nombre de *Abecedarios*. De ellos, el más conocido es el *Tercer Abecedario* (Toledo 1927), que trata de la oración mental de recogimiento. Es el que conoció y estimó tanto Santa Teresa, que tuvo «aquel libro por maestro» para su vida de oración. Sin embargo, el más completo es el cuarto, o *Cuarta parte del Abecedario espiritual*, llamado también *Ley de amor santo* (1530), que confirma los anteriores y resume toda la doctrina y magisterio del autor [53]. En ellos Osuna no es original, pues su labor fue vulgarizar lo que habían expuesto los místicos flamencos y alemanes, sirviendo así de puente y enlace entre aquéllos y la más alta mística española. Sigue explayando sobre todo la filosofía del amor divino.

FRAY DIEGO DE ESTELLA, O.F.M. (1524-1575).—Fue predicador famosísimo y maestro en oratoria sagrada, como lo prueba su obra *De modo concinandi liber* (Salamanca 1575), excelente preceptiva oratoria. Como autor ascético-místico escribió *Tratado de la vanidad del mundo* (Toledo 1562) y, sobre todo, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* (Salamanca 1576) de reputación universal [54]. El fondo psicológico de sus ideas pertenece enteramente a la filosofía escolástica, desenvolviendo con encendidos afectos la doctrina del amor de Dios.

FRAY JUAN DE LOS ANGELES, O.F.M. (1536-1609).—Es el autor ascético-místico más elevado y de mayor belleza de estilo

[52] J. B. GOMIS, *Místicos franciscanos* I. Introducción general p.55. Edición de las obras p.95-213 (Madrid, BAC, 1958).
[53] J. B. GOMIS, *Místicos franciscanos* I. Introducción p.219; edición p.221-700.
[54] Nueva edición en *Místicos franciscanos* III (Madrid, BAC, 1959) p.59-364.

de la escuela franciscana. Escribió *Triunfos del amor de Dios* (Medina 1589), *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Madrid 1595), *Lucha espiritual y amorosa* (Madrid 1600), que es segunda parte de la *Conquista* [55], y otras obras espirituales. Ha sido llamado «el psicólogo y moralista del amor» dentro de los místicos españoles [56]. Su trasfondo de ideas psicológicas refleja sustancialmente la doctrina escolástica, con alguna dirección escotista, como se revela en su doctrina de la identidad real del alma y sus facultades. Influido también por los místicos alemanes y por pensadores platónicos, es psicólogo de algún interés y novedad, si bien no de grande originalidad.

FRAY JUAN DE LA CRUZ, O.P. († 1560).—Es autor de un *Diálogo sobre la necesidad, obligación y provecho de la oración y de las obras virtuosas y santas ceremonias* (Salamanca 1555), de tendencia antierasmista y en defensa de la auténtica piedad cristiana, interior y exterior, frente al falso pietismo iluminista que ya se infiltraba por influencia nórdica. El libro influyó mucho en la sólida espiritualidad de la Orden dominicana en España, a cuya reforma, emprendida por Hurtado, fue de los primeros en alistarse.

FRAY MELCHOR CANO, O.P. (1509-1560).—El famoso teólogo dominico ejerció también fuerte influencia en la espiritualidad dominicana con su obra *Tratado de la victoria de sí mismo* (Valladolid 1550), versión refundida de la del italiano Serafín de Fermo, que, a su vez, se basaba en otro tratado más amplio del dominico Baptista de Crema [57]. Cano también se opone en ella a las corrientes innovadoras, en noble intento de orientar por sanos cauces la doctrina espiritual.

FRAY BARTOLOMÉ DE LOS MÁRTIRES, O.P. (1514-1582).—Arzobispo de Braga, esclarecido en el concilio de Trento por su pureza reformadora, además de eminente teólogo, que dejó numerosos escritos teológicos y pastorales, hoy en vías de publicación, es autor del tratado de mística *Compendium spiritualis doctrinae* (Lisboa 1582). Su vida fue escrita por Luis de Granada.

FRAY LUIS DE GRANADA, O.P. (1504-1583).—Es bien conocido como el escritor ascético-místico de la literatura clásica española que, con Santa Teresa y San Juan de la Cruz, más difusión ha obtenido en el mundo y más influencia ha ejercido

55 Nueva edición en *Místicos franciscanos* III p.480-681.
56 ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols* c.2 (Paris 1867) p.114.
57 Nueva edición de ambas obras con introducción biográfica por el P. V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Tratados espirituales* (Madrid, BAC, 1962).

en la espiritualidad católica en todos los siglos posteriores hasta nuestros días. Se cuentan hasta 2.000 ediciones de sus distintas obras en todas las lenguas cultas, difusión sólo quizá superada entre los libros españoles por el *Quijote* y el librito de los *Ejercicios de San Ignacio* [58]. Sus obras principales son *Libro de la oración y meditación* (Salamanca 1554), *Guía de pecadores* (Lisboa 1555), su obra cumbre y una de las clásicas de la ascética cristiana; *Memorial de la vida cristiana* (Lisboa 1565), *Adiciones al Memorial de la vida cristiana* (Salamanca 1574), *Introducción al símbolo de la fe* (Salamanca 1583), con otros escritos menores. La doctrina filosófica expuesta en ellas como base de su teología espiritual es muy varia y extensa. Formado en las escuelas dominicanas, sobre todo en San Gregorio de Valladolid, su filosofía es la de Santo Tomás, con el fondo peripatético en que generalmente se apoya la escuela. Pero Luis de Granada no es escolástico en la forma, sino que ha sabido re vestir la exposición de sus ideas con las mejores galas del habla castellana del siglo XVI. Abierto además al conocimiento de las fuentes clásicas, demuestra una sólida erudición en ellas y hay en sus obras doctrinas directamente tomadas de Platón. En su *Introducción al símbolo de la fe*, verdadera apología del cristianismo, se encuentra una maravillosa descripción de la naturaleza, en que condensa los conocimientos de la filosofía natural antigua siguiendo principalmente los *Libros naturales*, de Aristóteles.

FRAY ALONSO DE CABRERA, O.P. (1549-1598).—Famoso teólogo y predicador, gloria y modelo de la oratoria clásica, siguió la tradición de fray Luis de Granada. Sus homilías se contienen en *Consideraciones sobre los Evangelios de Cuaresma* (Córdoba 1601) y *Consideraciones en los domingos de Adviento y festividades* (Barcelona 1609). Es también escritor, asceta y diestro psicólogo en el *Tratado de los escrúpulos y sus remedios* (Valencia 1599).

SANTA TERESA DE JESÚS (1515-1582).—Es la Doctora Mística por excelencia, y ahora Doctora de la Iglesia universal. En sus maravillosas obras, la *Vida*, *Camino de perfección*, *Avisos*, *Castillo interior, o las Moradas*, *Exclamaciones* [59], *Libro de las*

58 MAXIMINO LLANEZA, O.P., *Bibliografía de Fr. Luis de Granada*, 4 vols. (Salamanca 1926-28). *Edición crítica* de las obras completas del P. Granada por el P. Justo Cuervo, O.P. (Madrid 1906-1908) 14 vols. Una selección de las mismas, en *Obras selectas* (Madrid, BAC, 1962). Cf. P. LAÍN ENTRALGO, *La antropología en la obra de F. Luis de Granada* (Madrid 1946); M. B. BRENTANO, *Nature in the Works of F. Luis de Granada* (Washington 1935).
59 *Primera edición* conjunta de estas obras, preparada por fray Luis de León (Salamanca 1588). *El Camino de perfección* se había editado antes en Evora en 1583. Edición de sus obras completas por el P. Silverio de Santa Teresa (Burgos 1918-24) 9 vols.; nueva edición completa en BAC (Madrid 1951-59), 3 vols.

Fundaciones y *Cartas*, o en los datos de su biografía no aparece que haya leído, según los eruditos, libro alguno de filosofía. Santa Teresa no es filósofa, ni sus libros son de filosofía, sino de mística. Sin embargo, Menéndez Pelayo elogiaba el contenido de las *Moradas* diciendo que «no hay filosofía más alta y sublime que aquélla». Y Valera encontraba en la misma obra «la más penetrante intuición de la ciencia fundamental y trascendente; y que la santa, por el camino del conocimiento propio, ha llegado a la cumbre de la metafísica, y tiene la visión intelectual y pura de lo absoluto» [60]. Pero se trata del saber superior y experimental, que viene de la contemplación de Dios. La luz de las mismas iluminaba y esclarecía las ideas filosóficas fundamentales que la santa aprendía de sus maestros, los confesores dominicos. En sus escritos se expresan o traslucen las tesis fundamentales de la psicología clásica: que el alma no es el pensamiento, que las facultades se distinguen del alma y que las facultades sensitivas son diferentes e inferiores respecto a las potencias de orden intelectual; pero, falta del tecnicismo de una formación filosófica, atribuye alguna vez al pensamiento, o acto intelectual, lo que en realidad es de la imaginación. En cambio supo penetrar hondamente en la observación experimental de la psicología profunda del alma y de los fenómenos anímicos, de las funciones de ayuda o estorbo de la imaginación («la loca de la casa») respecto de la actividad espiritual contemplativa, en el análisis sutil de los afectos interiores, virtuosos o viciosos, en el fino discernimiento de caracteres y personas, estados psíquicos, etc. En este campo experimental de la actividad psíquica interior es la santa maestra inigualable.

SAN JUAN DE LA CRUZ (1542-1591).—Es el otro gran doctor de la mística española. Sus obras, *Subida del Monte Carmelo*, *Noche oscura*, *Llama de amor viva*, *Cántico espiritual* [61], es bien notorio que están en la cumbre de la mística y de la literatura clásica españolas. En cuanto a la filosofía dispersa o difusa en sus doctrinas místicas, es variada y amplia. El santo de Hontiveros ha sido calificado de filósofo de la mística, ante todo por el modo científico y sistemático con que ha tratado y explicado los fenómenos místicos, pero también por el bagaje de ideas subyacente a sus análisis teológicos, y concerniente sobre todo a la psicología, necesaria para esclarecer

[60] MENÉNDEZ PELAYO, *La Ciencia Española* I (Madrid 1887) p.271; JUAN DE VALERA, *Discursos académicos. Elogio de Santa Teresa*, en *Obras completas* I (Madrid) p.335.

[61] Primera edición de estas obras (Alcalá 1618). El *Cántico espiritual* fue incluido en la tercera edición de las obras (Madrid 1630). Ediciones críticas por el P. Gerardo de San Juan de la Cruz (Madrid 1912-14) y por el P. Silverio de Santa Teresa (Burgos 1929-31). Nueva edición de las mismas en BAC (Madrid 1946), con introducciones del P. Licinio del SS. Sacramento.

la actividad superior del espíritu. La generalidad de estas ideas pertenece al fondo de la filosofía aristotélico-tomista. San Juan de la Cruz enseña la unión e infusión del alma al cuerpo, la distinción real entre el alma y sus potencias, origen de todo conocimiento natural de los sentidos y realismo objetivo de sus percepciones, distinción del entendimiento agente del posible, con la metafísica del acto y potencia, materia y forma, etc. Desarrolla también análisis muy originales y sutiles en el campo de la actividad interior del espíritu para discernir las aprehensiones o noticias sensibles, las puramente intelectuales y las de origen sobrenatural. Hay, por otra parte, en él opiniones personales que disienten de la común doctrina. Parece haber distinguido la imaginación de la fantasía, como dos facultades, pero luego les atribuye los mismos actos o funciones. Más claramente ha distinguido la memoria intelectiva del entendimiento para hacerla sede de la esperanza teologal. Como elemento de origen platónico se asigna el que el santo distingue el alma, como forma vivificadora del cuerpo, del espíritu, que es «la porción superior del alma, que tiene respecto y comunicación con Dios» y «se perfecciona en bienes y dones de Dios espirituales y celestiales» (*Subida* 1.3 c.25). Más no parece tenga otro sentido que el de la doctrina común de una doble función de la misma alma, superior o en cuanto a la actividad espiritual, e inferior o informante del cuerpo.

Se han exagerado alguna vez [62] estas divergencias, afirmando que el santo construyera una teoría propia del conocimiento intelectual, que sería directo y sin especies, bajo la influencia sobre todo del carmelita Baconthorp. Pero no se trasluce en sus textos la inspiración de este nominalista inglés, porque entonces hubiera el santo enseñado la identificación del alma y sus facultades, tesis básica del nominalismo. Ni la teoría del conocimiento intelectual directo, propia del empirismo de Thomas Reid, se desprende tampoco de un análisis sincero de los textos [63]. La filosofía de San Juan de la Cruz es, pues, de fondo aristotélico-tomista, que el santo sólo en líneas generales y sin precisión científica la enseña. Pero su originalidad es inequívoca en la línea del análisis introspectivo de los fenómenos del alma.

FRAY ALONSO DE OROZCO, O. S. A. (1500-1591).—Fue uno de los primeros agustinos en vestir y divulgar con las galanu-

[62] CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* (Avila 1929) p.85ss.

[63] Véase M. SOLANA, *Hist. fil. esp.* II p.515ss; MARCELO DEL NIÑO JESÚS, *El tomismo de San Juan de la Cruz* (Burgos 1930).

ras del clásico castellano las doctrinas ascético-místicas. En sus numerosas obras, entre las que cabe mencionar *Vergel de oración y monte de contemplación* (Salamanca 1544), *Memorial del amor santo, Victoria del mundo* (Salamanca 1566), *Arte de amar a Dios y al prójimo* (Alcalá 1585) y otras [64], hace alusiones a distintas verdades filosóficas, fundándose siempre en la doctrina escolástica, que sigue con fidelidad.

FRAY LUIS DE LEÓN, O. S. A. (1526-1591).—Es el célebre profesor de Salamanca y clásico de las letras españolas que a tanta perfección y armonía llevó la prosa castellana y a tan sublime lirismo y pureza elevó el lenguaje poético. En sus obras castellanas: *Los nombres de Cristo* (Salamanca 1583), *La perfecta casada* (Salamanca 1583), *El Cantar de los Cantares* (Salamanca 1798), *Exposición al libro de Job* (1799), *Poesías* (Madrid 1631), y más aún en las obras teológicas latinas [65] ha dejado muestras indudables de un profundo pensamiento filosófico. Y ateniéndose sobre todo a textos aislados de las obras castellanas ha sido clasificado por Menéndez Pelayo como filósofo platónico [66], a veces como ecléctico independiente, escolástico a la vez que estoico y cristiano, con preponderante influencia del platonismo [67].

Es indudable que hay en sus escritos elementos e ideas platónicas, como también influencias de otros filósofos clásicos. El gran artista de la lengua castellana era un espíritu abierto a toda verdad y enriquecía su sólida doctrina espiritual con ideas y reflexiones provenientes de distintas fuentes del saber antiguo. Pero estudiando a fondo sus escritos, máxime los latinos, el P. Marcelino Gutiérrez ha probado que Luis de León acepta y enseña en casi todos los puntos fundamentales el sistema de filosofía escolástica [68]. Sus ideas en torno a la lógica, cosmología, psicología, teodicea y hasta moral y política, esparcidas en diversas obras, son las de la filosofía cristiana tradicional. Incluso ha tratado con rigor científico y método escolástico los grandes temas metafísicos en conexión con la teología en su *Tractatus de Incarnatione*. Su fidelidad a la escuela se patentiza en que, en las cuestiones controvertibles, que vienen sirviendo de piedra de toque, el profesor de

64 Edición de *Obras completas del Beato Orozco* (Madrid 1736) 3 vols.
65 Edición de *Obras completas* castellanas por el P. Antolín Merino (Madrid 1804-1816), 6 vols. Nueva edición de las mismas por el P. Félix García (Madrid, BAC, 1944). Edición de *Obras completas* latinas por el P. Marcelino Gutiérrez y T. López (Salamanca 1891-1895).
66 MENÉNDEZ PELAYO, *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España. Ensayos de crítica filosófica* (Madrid 1918) p.78.
67 A. BELL, *Luis de León* c.11. Vers. esp. (Barcelona. p.280-287)
68 MARCELINO GUTIÉRREZ, *Fray Luis de León y la filosofía española del siglo XVI* (Madrid 1885). Igualmente M. SOLANA, *Hist. fil. esp.* I p.548-572.

Salamanca enseña y defiende las soluciones del puro tomismo de sus colegas dominicos Soto, Medina o Báñez: la distinción real en todo ser creado de la esencia y existencia; el constitutivo de la personalidad puesto en el acto existencial o subsistencia de la sustancia intelectual; el conocimiento imperfecto y analógico de Dios por los conceptos de sus distintos atributos designados por múltiples nombres; el constitutivo metafísico de Dios consistente en la *aseidad* o subsistencia del puro ser divino por esencia, que es el mismo acto de ser, etc. Sus roces y fricciones con los dominicos y la Inquisición no le vinieron por la doctrina filosófico-teológica, sino por motivos personales y por las traducciones y comentarios bíblicos. Luis de León debe, en suma, colocarse entre los representantes del renacimiento escolástico español; la novedad de su pensamiento filosófico estriba en haber sabido revestir con el ropaje de un elegante estilo español la exposición de estas ideas filosóficas, enriquecidas con elementos platónicos y de otras fuentes clásicas.

FRAY PEDRO MALÓN DE CHAIDE, O. S. A. (1530-1589).—Figura como el más interesante entre los místicos y ascéticos agustinos, sobre todo por la primorosa belleza literaria y originalidad de expresión conceptual de su *Libro de la conversión de la Magdalena* (Barcelona 1588). En él expuso diversas teorías filosóficas de fondo escolástico. Pero el tema que más ampliamente desenvuelve es el amor, y por él ha sido llamado por Rousselot «el metafísico del amor» entre los místicos españoles [69]. Sin apartarse de las tesis básicas de la filosofía cristiana, Malón de Chaide da amplia cabida en sus originales especulaciones a las doctrinas de Platón, Plotino y el Pseudo-Dionisio, según él mismo confiesa. Sus ideas sobre el amor, el bien y la belleza son de influencia neoplatónica; pero su teoría sobre el origen de las ideas por iluminación divina es de origen inmediatamente agustiniano, así como otros muchos conceptos sobre el amor y la emanación de la bondad y belleza divinas en las criaturas.

FRAY CRISTÓBAL DE FONSECA, O. S. A. († 1621).—Escribió, entre otras obras espirituales, un *Tratado del amor de Dios* (Salamanca 1592), de indudable valor, aun filosófico, y que se ha hecho famoso por el elogio de Cervantes en el prólogo del *Quijote*: «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas, y si no queréis andaros por tierras extra-

69 ROUSSELOT, *Les mystiques espagnols* p.114.

ñas, en vuestra casa tenéis a Fonseca, *Del amor de Dios*, donde se cifra lo que vos y el más ingenioso acertare a desear en tal materia».

Estoicismo *

Menos espectacular que el platonismo y el aristotelismo, pero quizá de consecuencias más profundas, es la corriente estoica, que adquiere fuerza sobre todo a partir de Erasmo, el cual editó las obras completas de Séneca en 1529. Ya hemos hablado del senequismo en el Renacimiento. Hernán Núñez, el *Pinciano*, el *Comendador griego*, publicó en 1536 una revisión de las obras de Séneca titulada *In omnia L. Annei Senecae Philosophi scripta... Castigationes utilissimae*. En Francia aparecen traducciones de varias obras de Séneca *(De providentia, De ira, De clementia, De beneficiis* y las *Cartas a Lucilio)*. Antonio Du Moulin tradujo a Epicteto en 1544, y a esa siguen las versiones de Coras y del poeta Rivarol. Marco Aurelio es traducido en 1570. Montaigne, en sus *Ensayos* (1582), dedica el capítulo XXXII del segundo libro a defender a Séneca y Plutarco, y confiesa que su libro está «massoné de leurs despouilles», aunque combina el estoicismo con el escepticismo. El estoicismo aparece en *La Sagesse*, de Charron (1601). Senequista fue también el eximio humanista flamenco Justo Lipsio. La influencia estoica penetra en el siglo XVII y es efectiva en muchos elementos de Descartes y Spinoza.

Este tipo de filosofía, de fácil comprensión y esencialmente práctica, halló una buena acogida en el ambiente cultural de fines del Renacimiento. Los apologistas utilizaron temas estoicos, combinados con ideas cristianas, en su lucha contra los libertinos, que atacaban las bases de la religión, utilizándolos para demostrar contra ellos la existencia y la providencia de Dios, la inmortalidad del alma y para salvar los principios fundamentales de la moral. El interés se centra en la consideración del hombre ante la vida, en su autodominio—*sustine, abstine*—, sobreponiéndose con serena dignidad a los vaivenes de las cosas exteriores [70].

Hay mucho de estoicismo en la corriente erasmista española, que dejó huellas en cuanto a la posibilidad de afrontar los temas de la conducta humana desde un punto de vista puramente naturalista. El *Enquiridion* de Epicteto fue impreso en griego en Salamanca en 1555 y traducido por el Brocense *(Doctrina del estoico filósofo Epicteto, que se llama comúnmente Enchiridion*, Salamanca 1600; Madrid 1612). Lo tradujo también el maestro Gonzalo Korreas *(El Enchiridion de Epikteto, i la tabla de Kebes, filósofos estoicos*, Salamanca 1630). Otra traducción se debe a José Ortiz y Sanz, arcediano de Játiva. Poco después volvió a traducirlo Francisco de Quevedo *(Epicteto y Phocílides en español con consonantes, con el origen de los Estoicos y su defensa contra Plutarco, y la defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid 1635). El estoicismo de Quevedo se manifiesta en otras obras: *Historia de Marco Bruto. Rómulo. Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica. Defiéndese Epicuro de las calumnias vulgares*. En esta obra resume la doctrina estoica de la siguiente manera: «La doctrina toda de los estoicos se cierra en este principio: que las cosas se dividen en propias y ajenas; que las propias están en nuestra mano, y las ajenas en la mano ajena; que aquéllas nos tocan, que estotras no nos pertenecen, y que por esto no nos han de perturbar ni afligir; que no hemos de procurar que en las cosas se haga nuestro deseo, sino ajustar nuestro deseo con los sucesos de las cosas, que así tendremos libertad, paz y quietud; y, al contrario, siempre andaremos quejosos y turbados; que no hemos de decir que perdemos los hijos ni la hacienda, sino que los pagamos a quien nos los prestó, y que el sabio no ha de acusar, por lo que le sucediese, a otro, ni a sí, ni quejarse de Dios» [71].

* **Bibliografía:** Zanta, Leontine, *La renaissance du stoicisme au XVI^e siècle* (Paris 1914); Montoliu, M., *El alma de España y sus reflejos en la literatura española del siglo de oro* (Barcelona, Cervantes, s.f.) p.414ss; Bataillon, M., *Érasme en Espagne* (Paris 1937) p.815; Astrana Marín, Luis, *Quevedo* (Madrid, Editorial Nueva. 1945).

[70] Zanta, Leontine, *La renaissance du stoicisme au XVI^e siècle* (Paris 1914).

Bernardino de Mendoza tradujo *Los seis libros de los Políticos*, o doctrina civil, de Justo Lipsio (Madrid 1604), y Juan Bautista de Mesa escribió el *Libro de la constancia* (Sevilla 1616).

En cuanto a Séneca, ya hemos indicado la edición del Pinciano, de 1536. Las traducciones se suceden en el siglo XVII. Juan Mello de Sande: *Doctrina moral de las Epístolas que Lucio Anneo Séneca escribió a Lucilo* (Madrid 1612). Juan Pablo Mártir Rizo: *Historia de la vida de L. A. Séneca* (Madrid 1625). Alfonso Revenga y Proaño tradujo los dos libros *De clemencia* (Madrid 1626). Pedro Fernández Navarrete tradujo asimismo *De providencia, De la vida beata, De constancia sapientis, De brevitate vitae, Consolatio ad Polybium, De beneficiis* (Madrid 1627 y 1629, Rivadeneyra t.65). Juan Martín Cordero: *Flores de Séneca* (Amberes 1555). Martín Godoy de Loaysa tradujo *De vita beata, De providentia, De brevitate vitae, De remediis fortuitorum*. Gaspar Montiano: *Espejo de bienhechores y agradecidos de L. A. Séneca* (Barcelona 1606).

El médico y cronista de Felipe IV, Alonso Núñez de Castro, continuador de la *Corona gótica*, de Saavedra Fajardo, hizo una crítica del filósofo cordobés en *Séneca impugnado de Séneca en quaestiones políticas y morales* (Madrid 1650). Le contestaron Diego Ramírez de Albelda († 1652), en *Por Séneca sin contradecirse, en dificultades políticas, resoluciones morales* (Zaragoza 1653), y Juan Baños de Velasco: *Lucio Anneo Séneca, ilustrado en blasones políticos y morales. El sabio en la pobreza, comentarios estoycos y históricos a Séneca* (Madrid 1671). *El ayo y maestro de príncipes, Séneca en la vida* (Zaragoza 1674). Senequista es también la obra de Martín de Sarabia: *Discursus pro dignitate humanae naturae et sapientia stoica*.

Manuel de Montoliú ha estudiado con singular maestría el influjo de Séneca en la literatura española de los siglos XVI y XVII. Es interesante en este aspecto el libro de Américo Castro: *El pensamiento de Cervantes*, en que pone de relieve el fondo estoico del *Quijote*.

Lulismo

Mallorca.—En España hubo centros lulistas desde el siglo XIV en Alcoy, Barcelona y, sobre todo, en Mallorca, en Miramar, en la montaña de Randa y Valldemosa [72]. Juan Llobet († 1460) escribió una *Tabla* luliana y un *Ars notativa*. Le sucedió Pedro Daguí († 1500), capellán de los Reyes Católicos, que escribió *Ianua Artis Magistri Lulli* (Barcelona 1481). *Metaphysica (opus de formalitatibus*, h.1485). *Tractatus brevis formalitatum, Tractatus de differentia* (Sevilla 1500). Su discípulo Jaime Janer escribió *Naturae ordo studentium pauperum. Ingressus facilis rerum intelligibilium* y *Ars metaphysicalis* (Valencia 1506). Bartolomé Caldentey y Francisco Prats sostuvieron un centro lulista en Valldemosa. Juan Cabaspré. Gregorio

[71] También escribió *De los remedios de cualquier fortuna y 90 epístolas*. El texto citado en M. Montoliú, *El alma de España y sus reflejos en la literatura española del siglo de oro* p.371.

[72] Véase sobre estos autores, Carreras Artau, *Hist. fil. esp.* II p.250-288; E. Rogent-E. Durán, *Bibliografia de les Impressions lul-lianes* (Barcelona 1927).

Genovart. Arnaldo Albertí († 1545) comentó el *Ars Magna*, de Lulio. Jaime de Oleza escribió *Liber de lege christiana* (1515), *Quatuor mysticae lamentationes de quadruplici peste mundi* (1515). Antonio Serra. Antonio Bellver († 1585) defendió a Lulio en su *Apologia Lullianae doctrinae adversus Nicholai Eymerici calumnias* (inédita). Juan Seguí compuso una *Vida y hechos del glorioso doctor y martir Ramón Lull*, a petición de Felipe II. Al mismo Felipe II dirigió un memorial el franciscano Antonio Busquets († 1615) en defensa de Lulio. Juan Riera († 1633). Antonio Riera. Gaspar Vidal, que escribió *Expositio artificii lulliani* (Barcelona 1606). Pedro Fullana comentó las *Contemplaciones* y el *Cántico del amigo y el amado*. Francisco Marzal, O.F.M. (1591-1688), hizo dos ediciones de las obras lulianas y contestó a las acusaciones de Caramuel en su *Theologia rationalis* con una obra titulada *Dialecticum Certamen Artis lullianae singulare defensorium in Caramuelem antiperipateticum* (Mallorca 1666). *Quaestiones difficiles super quatuor libros Magistri Sententiarum cum resolutionibus et Summa lulliana* (Mallorca 1669), de tendencia escotista, aunque procura armonizar Escoto con Santo Tomás. Raymundo Zanglada, jesuita, trinitario y, por fin, carmelita, dejó manuscrita una *Brevis Elucidatio artis mirabilis B. R. Lulli* y *Brevis Isagoge in artem mirabilem B. Raymundi*. Antonio Barceló, O.F.M., enseñó en Mallorca. Pedro Bennazar dirigió al Papa un *Breve ac compendiosum rescriptum* en defensa de Lulio, y un *Memorial* a Carlos II en defensa del lulismo (1691). Juan Luis Villeta.

Valencia.—Juan Arias de Loyola († h.1549). Juan Bonllabí y el humanista asturiano Alfonso de Proaza editaron varias obras de Lulio.

Castilla.—Cisneros y Felipe II favorecieron el lulismo. Nicolás de Pax enseñó en Alcalá. Escribió *Dialecticae introductiones illuminati doctoris et martyris Raymundi Lulli* (Alcalá 1518) y una *Vita divi Raymundi Lulli*, antepuesta a su edición del *Novus liber de anima rationali* (1519). Agustín Núñez Delgadillo, carmelita cordobés, enseñó en Alcalá y compuso una *Breve y fácil declaración del artificio luliano* (Alcalá 1622). Juan Arce de Herrera, teólogo palentino, hizo una apología de Lulio. El arquitecto Juan de Herrera compuso un *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del Arte de Raymundo Lulio* (edición por Julio Rey Pastor, Madrid 1935). Lo escribió a instancia del doctor Dimas de Miguel, que, por encargo de Felipe II, reunió numerosas obras lulistas en la Biblioteca del Escorial. Pedro Jerónimo Sánchez de Lizarazo († 1614), aragonés, deán de Tarazona, publicó *Generalis et admirabilis methodus, ad omnes scientias facilius et citius addiscendas, in qua Eximii et piisimi doctoris Raymundi Lulli Ars Brevis explicatur* (Turiasonae 1613).

Don Alonso de Cepeda y Andrada, gobernador de la plaza de Tolhuis, se propuso dar a conocer las obras de Lulio en traducciones castellanas. Publicó el *Arbol de la ciencia del ilustrísimo Maestro R. Lullo nuevamente traducido y explicado* (Bruselas 1663). Defendió a Lulio contra el israelita Orobio de Castro, en *Defensa de los términos y doctrina de San Raymundo Lulio... contra cierto rescribiente judío de la sinagoga de Amsterdam* (1666).

Cristóbal Suárez de Figueroa (h.1571-1639).—Nació en Valladolid. Pasó casi toda su vida en Italia. Escribió *El Pasajero* (1617) y tradujo del italiano, arregló y aumentó la *Plaza universal de todas ciencias y artes* (Madrid 1615), a la que antepone un *Encomio al Arte del ilustrado Doctor Raymundo Lulio*, del que dice: «Tiénese haya sido el mayor filósofo de los que se han conocido en el mundo». Su introducción tiene una estructura muy semejante a la del *Discurso del Método*, de Descartes, quien quizá pudo

haber conocido la obra de Suárez de Figueroa. Dedica el discurso XXV a los filósofos en general, y en particular a los físicos, éticos o morales, económicos, políticos, consejeros, secretarios y metafísicos (fol. 97v-109v). Sus datos están tomados sobre todo de Diógenes Laercio y otras fuentes [73].

CAPITULO XI

Filosofía del derecho *

Un capítulo importantísimo del pensamiento español en los siglos XVI y XVII lo constituye el referente al desarrollo del derecho. Para comprenderlo debemos tener en cuenta las diversas corrientes que confluyen y se entrecruzan en ese tiempo. Unas proceden de la Edad Media, como es la controversia sobre los dos poderes, el eclesiástico y el civil, y sus relaciones respectivas. A través de varias oscilaciones, en que intervienen autores españoles desde el siglo XIII, encontrará su fórmula más acertada en nuestros tratadistas del siglo XVI.

Otras corrientes son ya propias de la Edad Moderna. La primera es el oportunismo de Maquiavelo, producto típico

[73] J. P. Wickersham Crawford: *The Life and Works of Christobal Suárez de Figueroa* (Philadelphia 1907), traducida por Narciso Alonso Cortés: *Vida y obras de Cristóbal Suárez de Figueroa* (Valladolid 1911).

* **Bibliografía:** *Derecho español:* Ceñal, Ramón, S.I., *Maquiavelismo y prudencia política en los tratadistas españoles de los siglcs XVI y XVII* (Madrid 1949); Fernández de la Mora, Gonzalo, *Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma:* Arbor 14 (1949) n.43-44.417-49; Maravall, J. A., *Teoría del Estado en el siglo XVII* (Madrid 1944); Sierra, L., S.I., *La moral política. El antimaquiavelismo en Suárez y Gracián:* Arbor 183 (1961) 33-53; Silió Cortés, César, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra Fajardo, Baltasar Gracián)* (Madrid 1941); Tierno Galván, Enrique, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español*, en *Anales de la Universidad de Murcia* (1947-48) p.895-988.

Derecho América: Barcia Trelles, Camilo, *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La Escuela internacional española del siglo XVI* (Montevideo 1949); Beltrán de Heredia, Vicente, O.P., *Ideas del Maestro Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las «Relecciones de Indis» acerca de la colonización de América:* Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria 2 (Madrid 1931) 23-68; Id., *El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda:* CT 45 (1932) 177-193; Id., *Domingo de Soto* (Salamanca 1960) p.237-265; Brown Scott, J., *El origen español del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); Carro, Venancio D., O.P., *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* I (Madrid 1944) p.39-45; Id., *Derechos y deberes del hombre:* Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1954); Id., *La distinción del orden natural y sobrenatural según Santo Tomás y su trascendencia en la teología y en el derecho:* CT 62 (1942) p.274-306; Id., *Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican:* CT 67 (1944) 5-32; Id., *Bartolomé de las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias* (Madrid 1953); Corts Grau, J., *Los juristas clásicos españoles* (Madrid 1948); Hanke, Lewis, *Aristóteles y los indios americanos:* Atlántico 1 (1956) 45-76; Höffner, J., *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana* (Madrid 1957), versión española; Gallegos Rocafull, J. M., *El hombre y el mundo de los teólogos españoles del siglo de oro* (México 1946); Larequi, J., S.I., *El derecho internacional en España durante los siglos XVI y XVII:* RazFe 81 (1927) 222-232; Menéndez Pidal, Ramón, *El Padre Las Casas, su doble personalidad* (Madrid 1963); Menéndez Reigada, Ignacio, O.P., *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes* (Salamanca 1929); Nys, Ernesto, *Le droit de guerre et les précurseurs de Grotius:* Rev. de Droit Intern. et législ. comparée 15 (1882) 198; Pereña, Luciano, *Misión de España en América* (Madrid 1956); Recasens Siches, Luis, *Las teorías políticas de Francisco de Vitoria* (Madrid 1931); Sánchez Agesta, L., *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI* (Madrid 1959); Urdanoz, Teófilo, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Edición crítica del texto latino, vers. esp. e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica (Madrid, BAC, 1960); Zavala, S. A., *La filosofía política en la conquista de América* (México 1947).

del naturalismo humanista, inspirado en el estado concreto de la Italia del siglo xv, comparada con la antigua grandeza de Roma y buscando su rehabilitación en virtud de principios puramente oportunistas sin elevarse a principios ni normas morales de derecho. Este naturalismo político lo confundirán nuestros tratadistas con otra corriente jurídica procedente del nominalismo—Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Juan de Janduno—y que se consolida en el protestantismo. Su representante más conocido es, para nuestros autores, Juan Bodin, a quien, a pesar de haber sido antimaquiavelista, envuelven en la misma crítica que a Maquiavelo. En España se desarrolla en el siglo XVI una corriente inspirada en el concepto jurídico procedente del tomismo, representada en el siglo xv por Juan de Torquemada y en el XVI por la escuela de teólogos de Salamanca, cuyos principios aplican a las cuestiones suscitadas por el descubrimiento de América. Es la corriente más rica y más fecunda, entre cuyos muchos aciertos hay que contar la creación del derecho internacional. Las múltiples guerras que tienen lugar en esos siglos darán lugar a una amplia literatura jurídica sobre el derecho que debe presidir en las mismas. Con la oposición al maquiavelismo hay que relacionar la proliferación de tratados sobre la educación de príncipes, que tiene abundante representación en nuestros escritores de los siglos XVI y XVII. Finalmente, la decadencia del imperio español, claramente visible a mediados de ese último siglo, dará lugar a numerosos tratados que se proponen señalar sus causas y sus remedios.

Es imposible en una obra como la presente analizar detenidamente todas y cada una de estas corrientes. Tendremos que contentarnos con señalarlas y anotar en cada una los autores más representativos.

1. Relaciones entre la Iglesia y el Estado

En el debate sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado hallamos en el siglo XIV al franciscano ALVARO PELAYO († 1350), que en las luchas entre Juan XXII y Luis de Baviera se puso decididamente de parte del primero, defendiendo la absoluta supremacía del poder pontificio, al cual debe estar subordinado el civil. Con este objeto escribió *Collyrium adversus haereses, Speculum regum, De statu et planctu Ecclesiae.*

Un siglo más tarde, el problema se centra en el conflicto entre el Papa y el concilio, que tiene su punto de fricción en el concilio de Basilea. A éste asistió JUAN ALFONSO LÓPEZ DE SEGOVIA adoptando una actitud conciliarista. Escribió *De confederatione principum* (1490), *De bello et bellatoribus* (Siena 1496, traducida con prólogo de Joaquín Fernández Prida: *De la guerra y de los guerreros*, Madrid 1931). Al mismo concilio asistió RODRIGO

SÁNCHEZ DE ARÉVALO (1405-1470) que, en su *De origine et differentia principatus imperialis et regalis* o *De monarchia orbis* (Roma 1521), se declaró anticonciliarista y antiimperialista, en favor de la independencia de los reinos nacionales, pero al mismo tiempo concede al Papa un poder absoluto sobre todo el orbe, que se extiende incluso hasta llegar a deponer a los príncipes [1]. Una actitud mucho más templada y exacta adoptó JUAN DE TORQUEMADA, O.P. (1388-1468), que contestó al anterior en su *Opusculum ad honorem Romani Imperii et dominorum Romanorum* (1468). Escribió además *De pace et bello, Suma de la Política.* Se declara anticonciliarista, pero solamente concede al Papa un poder indirecto en las cosas temporales [2]. Del tema de la monarquía universal se ocupa MIGUEL DE ULÇURRUN en su libro *De regimine mundi* (1525). Sobre las relaciones entre los dos poderes escribió DIEGO DE COVARRUBIAS DE LEYVA (1512-1579), toledano, obispo de Segovia y Ciudad Rodrigo, que escribió *Variarum ex iure pontificio et caesareo resolutiones* (Lyon 1586) [3]. Muy retrasada es la doctrina que presenta FRANCISCO UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, el cual, en su libro *Origen de los Goviernos Divino i Humano i forma de su Exercicio en lo Temporal* (Madrid 1655), defiende la potestad absoluta y el dominio universal del Romano Pontífice (c.14 p.107-118). La fórmula exacta en esta cuestión la dieron los teólogos salmantinos, sobre todo Francisco de Vitoria y sus discípulos, como veremos en su lugar.

2. Antimaquiavelismo

Las teorías políticas de Maquiavelo no provocaron reacción apreciable hasta medio siglo después de su muerte. El *Príncipe* se imprime en 1531, y las primeras refutaciones no aparecen hasta Esteban de la Boëtie (Contr'un 1576), Du Plessis Mornay *(Vindiciae contra tyrannos)*, Gentillet *(Discours sur les moyens de bien gouverner*, 1576), Juan Bodin *(Six livres de la Republique*, 1577). Más tardío aún es el antimaquiavelismo declarado de Campanella *(Recognitio verae religionis*, 1636) y del P. Garasse *(Doctrine curieuse des beaux esprits*, 1623). En España, el antimaquiavelismo se involucra en la oposición al naturalismo de la línea protestante y se identifica con el ateísmo.

La primera manifestación la hallamos en el P. PEDRO DE RIVADENEIRA, S.I. (1526-1611), en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener*

[1] Natural de Santa María de Nieva (Segovia). Estudió derecho en Salamanca. Embajador de Juan II ante Federico III (1440). Asistió al concilio de Basilea, adoptando una actitud anticonciliarista. Ejerció numerosas misiones diplomáticas con Calixto III, Pío II y Paulo II. Obispo de Oviedo (1457), Zamora, Calahorra y Palencia. Gran amigo de Bessarión. Murió en Roma. Escribió muchas obras, que en gran parte permanecen inéditas. *Vergel de los príncipes. Suma de la política*, ed. Juan Beneyto Pérez (CSIC Instituto Francisco de Vitoria, Madrid 1944). *Historia hispánica. De pace et bello. De castellanis. De remediis. De los remedios contra próspera y adversa fortuna. Speculum humanae vitae* (Roma 1467), traducida al español, al francés y al alemán en el siglo xv por Heinrich Steynhövvel. *De arte, disciplina et modo alendi et erudiendi filios, pueros et iuvenes.* Cf. TEODORO TONI, S.I., *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo:* Anuario de Hist. del Derecho Español (1935) p.79-360; RICHARD H. TRAME, *Rodrigo Sánchez Arévalo, Spanish Diplomat and Champion of the Papacy* (Washington, Catholic University, 1958); CARRERAS ARTAU, o.c., II p.540ss.

[2] Juan de Torquemada, O.P. (1388-1468), nació en Valladolid. Asistió al concilio de Constanza (1417) acompañando a fray Luis de Valladolid, confesor de Juan II, adoptando una actitud anticonciliarista a favor del Papa. Se doctoró en teología en París (1425). Pasó a Roma (1431). Eugenio IV lo nombró maestro del Sacro Palacio. Asistió al concilio de Basilea (1432) como teólogo del Papa, que lo llamó «defensor fidei», y al de Ferrara-Florencia (1438-1443). Obispo de Cádiz, León y Orense. Regresó a Roma y fue nombrado obispo de Palestrina y cardenal de San Sixto. Voigt lo califica como «el mayor teólogo de su época». Su obra maestra es la *Summa de Ecclesia* (1448-50).

[3] L. PEREÑA, *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Salamanca:* Rev. Esp. de Der. Canónico 11 (1956) 191-199; F. MARCOS RODRÍGUEZ, *Don Diego de Covarrubias y la Universidad de Salamanca:* Salmanticensis 6 (1959) 37-85.

el Príncipe Christiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan (Madrid 1595). Su oposición se extiende al «maquiavelismo» de Antonio Pérez y Arias Montano, a quienes combate en su *Princeps Christianus adversus Nicholaum Machiavellum* (Colonia 1604). Combatieron el maquiavelismo los portugueses FERNANDO ALVIA DE CASTRO, en su *Verdadera razón de Estado* (Lisboa 1616) y PEDRO BARBOSA HOMEM, en sus *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado*, formados sobre la vida y acciones del rey don Juan II de Portugal, contra Machiavelo y Bodino (Coimbra 1627). FRANCISCO DE QUEVEDO Y VILLEGAS (1580-1645), natural de Madrid, criticó duramente la razón de Estado en su *Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor* (Madrid 1626). Más radical es CLAUDIO CLEMENTE, S.I., en su *Dissertatio Christiano-Politica in qua Machiavellismo producto et iugulato... firmitas, felicitas... Hispanae monarchiae... referuntur* (Madrid 1636). *Machiavellismus iugulatus a Christiana Sapientia* (Alcalá 1637). *El Machiavelismo degollado por la Christiana sabiduría de España y Austria* (Alcalá 1637). JUAN BLÁZQUEZ MAYORALGO escribió *Perfecta raçón de Estado, deducida de los hechos de el Señor Rey don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón, contra los políticos atheístas* (México 1646). DIEGO SAAVEDRA FAJARDO (1584-1648), natural de Alquezares (Murcia). Eximio diplomático. Escribió en el mismo sentido *Introducciones a la Política y razón de Estado del rey católico don Fernando. Locuras de Europa. Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (Mónaco 1640). Algo parecido intenta BALTASAR GRACIÁN, S.I., con su libro *El Político don Fernando el Católico* (Huesca 1646)[4].

El tema del maquiavelismo perdura, ya muy tardíamente, en autores del siglo XVIII, como el P. FRANCISCO GARAY, S.I., *Tercera parte del Sabio instruido en la Naturaleza con esfuerzos de la Verdad, en el Tribunal de la Razón; alegados en quarenta y dos Máximas Políticas y Morales, contra las vanas ideas de la Política de Machiavelo* (Barcelona 1700). Lo mismo sucede con el P. BENITO FEIJOO, que dedica varios capítulos de su *Teatro Crítico Universal* (Madrid 1726-27) a censurar ideas de Maquiavelo cuando ya sus teorías habían sido suplantadas hacía mucho tiempo por otras mucho más radicales.

3. TRATADOS DE EDUCACIÓN DE PRÍNCIPES

La tradición medieval de los tratados *De regimine principum* (Santo Tomás de Aquino, Egidio Romano) continúa en los *Castigos e documentos* atribuidos al rey don Sancho IV, y en el *Libro de los Castigos o Consejos que fizo don Johan Manuel para su fijo et es llamado por otro nombre el Libro Infinido*. A este tipo de literatura política, pero ya influido por el humanismo, pertenecen el *Vergel de los príncipes*, de Rodrigo Sánchez de Arévalo, y el *Speculum Principum* del valenciano PEDRO BELLUGA, que dedicó a Alfonso V de Aragón (impreso en Nápoles 1580, y Bruselas 1655).

En el Renacimiento, quizá como reacción contra Maquiavelo, se multiplican los tratados políticos sobre la educación de príncipes y reyes. El gallego FRANCISCO DE MONZÓN, capellán de Juan III de Portugal y profesor en Coimbra, escribió: *Libro primero del espejo del príncipe christiano que trata cómo se ha de criar un príncipe o niño generoso desde su tierna niñez con todos los exercicios e virtudes que le convienen hasta ser varón perfecto. Contiene muy singulares doctrinas morales y apazibles* (Lisboa 1544). SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *De Regni, Regisque institutione libri tres* (Amberes 1556). JUAN DE MARIANA, S.I.[5], *De Rege et regis institutione libri tres* (Toledo 1559). La misma obra en español, *Del Rey y de la institución de la dignidad real, tratado dividido en tres libros, compuesto en latín por el P. Juan de Mariana*, etc. (Madrid 1845); *Del Rey y de la institución real*, 2 vols. (Madrid 1961. Ed. de Humberto Armella Maza). JERÓNIMO CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para regidores y señores de vasallos en tiempo de paz y guerra*, 2 vols. (Madrid 1597; Amberes 1704). FELIPE DE LA TORRE, *Institución de un rey cristiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados doctores* (Amberes 1556). Traducida al italiano (Venecia 1558). FADRIQUE FURIÓ Y CERIOL (1527-1592)[6], consejero de Felipe II: *El Concejo y consejeros del Príncipe* (Amberes 1559). Traducido al italiano (Venecia 1560). PEDRO DE RIVADENEIRA, S.I., *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para conservar y gobernar sus estados* (1595). JUAN DE TORRES, S.I., *Philosophia moral de príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos los estados* (Burgos 1596). FIGUEROA, *Aviso de Príncipes*. BEATO ALONSO DE OROZCO, O.S.A., *Regalis Institutio* (Alcalá 1563). JUAN DE OROZCO Y COVARRUBIAS, *Doctrina de príncipes enseñada por el Santo Job* (Valladolid 1605). FRAY JUAN DE JESÚS MARÍA, *Instructio principum ethice, oeconomice ac politice* (Roma 1612). *Ars gubernandi* (Roma 1613). FRAY JUAN MÁRQUEZ, O.S.A. (1565-1621), *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moysén y Josué, príncipes del pueblo de Dios* (Salamanca 1612, 1619). JUAN DE MATEO LÓPEZ BRAVO, *De Rege et regendi ratione* (Madrid 1616). JUAN DE MADARIAGA, *Del Senado y su Príncipe* (Valencia 1617). FRANCISCO DE BARREDA, *El mejor príncipe, Traiano Augusto, su filosofía política, moral y económica, deducida y traducida del Panegírico de Plinio* (Madrid 1622). JERÓNIMO DE ZEBALLOS, *Arte Real para el buen gobierno de los Reyes* (Toledo 1623). JUAN ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, *Consejos políticos y morales* (Madrid 1634). ALFONSO CARRILLO, *Principis evangelici libri octo* (Milán 1621). DIEGO SAAVEDRA FAJARDO (1584-1648), *República literaria, o Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien Empresas* (Mónaco 1640). *Corona gothica castellana y austríaca políticamente ilustrada en quatro partes dividida con los retratos de los Reyes godos* (Amberes 1708). JUAN BAÑOS DE VELASCO, *El ayo y maestro de Príncipes. Séneca en su vida* (Madrid 1674)[7].

[4] FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid 1945); DOWLING, JOHN C., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo. Posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de la Monarquía* (Murcia 1957).

4. DERECHO POLÍTICO

GREGORIO LÓPEZ, notable civilista, comentó las *Partidas* y tradujo la *Eneida*[8]. El trinitario ALFONSO DE CASTRILLO declara que compuso para «pasar el rato» un desordenado y escaso de valor *Tratado de República con otras Historias y antigüedades* (Burgos 1521). Ataca por su base el régimen monárquico y proclama la libertad natural de los hombres. «Salva la obediencia de los hijos a los padres y el acatamiento de los menores a los mayores de edad, toda la otra obediencia es por natura injusta, porque todos nacimos iguales y libres». «Para ser más segura la república, no conviene ser perpetuos los gobernadores de ella». El vallisoletano FERNANDO VÁZQUEZ DE MEN-

[5] AMANN, E., *Mariana*: DTC IX col.2.238; BALLESTEROS, M., *Juan de Mariana. Selección y estudio* (Madrid 1939); PASA, A., *Un grande teórico della politica nella Spagna del secolo XVI, Il gesuita Giovanni Mariana* (Nápoles 1939).

[6] BLEZNIK, DONALD W., *Los conceptos políticos de Furió Ceriol*: RevEstPol 149 (1966) 25-46.

[7] MARÍA ANGELES GALINO CARRILLO, *Los tratados sobre educación de príncipes. Siglos XVI y XVII* (Madrid, CSIC, 1948).

[8] RIAZA, ROMÁN, *El primer impugnador de Vitoria: Gregorio López*: Anuario de la Asoc. Francisco de Vitoria 3 (1930-31) (Madrid 1932) 117-122.

CHACA (1512-1569) fue catedrático en Salamanca, consejero de la Chancillería de Valladolid y asistió al concilio de Trento [9]. Escribió *De vero iure naturali* y *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres* (Venecia 1564; Valladolid 1932). JERÓNIMO FERNÁNDEZ DE MATA, *Ideas políticas y morales*. JERÓNIMO MEROLA, catalán, *República original treta del cos humá* (Barcelona 1587). El eminente canonista MARTÍN DE ALPIZCUETA (1492-1685), natural de Barasoain y llamado el «doctor navarro», enseñó en Salamanca (1524-38) y Coimbra (1538-55). Refiriéndose a la transmisión de la potestad del pueblo al rey, escribe: «Regnum non esse regis, sed communitatis et ipsam potestatem iure naturali esse ipsius communitatis, non regis: ob idque non posse communitatem ab se penitus abdicare» (*Relección*, impresa en Coimbra 1548).

ALFONSO DE CASTRO, O.F.M. (1495-1558), es considerado como fundador del derecho penal [10]. Enseñó en Salamanca y asistió al concilio de Trento. Nombrado arzobispo de Santiago en 1557. Escribió: *Adversus omnes haereses* (París 1534), *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547), *De potestate legis poenalis* (Lyon 1550). FRANCISCO DE PRADILLA, *De las leyes penales*. Notable penalista fue también JUAN HEVIA BOLAÑOS. TOMÁS CERDÁN DE TALLADA, *Visita de la cárcel y de los presos* (Valencia 1574). *Verdadero gobierno de la monarquía de España tomando por su propio sujeto la conservación de la paz* (Valencia 1581). *Veriloquium en reglas de Estado, según derecho divino, natural, canónigo y civil* (Valencia 1604).

En el siglo XVII proliferan los tratados políticos. FRAY JUAN DE SANTA MARÍA escribió: *Tratado de República y Policía cristiana* (Madrid 1615). PEDRO CALIXTO RODRÍGUEZ, *Analyticus Tractatus de Lege regia* (Zaragoza 1616). FRAY JUAN DE SALAZAR, *Política española* (Logroño 1619). EUGENIO DE NARBONA, *Doctrina política civil* (Madrid 1621). DIEGO TOVAR Y VALDERRAMA, *Instituciones Politicae* (Madrid 1645). JERÓNIMO DE SALCEDO, *Commentarii et Dissertationes Philosophico Theologico Historico Politicae* (Frankfurt 1655). ANTONIO LÓPEZ DEL AGUILA, canónigo de Calatayud, *Parayso racional, en documentos y reflexiones sabias de virtuosa política* (Madrid 1669). El dominico ANDRÉS FERRER DE VALDECEBRO escribió: *Gobierno general, moral y político hallado en las aves más generosas y nobles sacado de sus naturales virtudes y propiedades* (Madrid 1683; Barcelona 1696). *Gobierno general, moral y político hallado en las fieras y animales silvestres*, etc. (Barcelona 1696). Es quizá el autor de un curioso librito titulado *El porqué de todas las cosas*, por el Dr. Andrés Ferrer de Brocaldino (León 1814). ANDRÉS DÁVILA Y HEREDIA, *Tienda de antojos políticos* (Valencia 1673). JUAN VELA, *Política real y sagrada* (Madrid 1675). PEDRO PORTOCARRERO, *Theatro monárchico de España* (Madrid 1700).

Las dificultades políticas y militares que se van acentuando desde principios del siglo XVII comienzan a hacer reflexionar sobre sus causas y remedios. Poco a poco empieza a insinuarse el tema de la decadencia española. SANCHO DE MONCADA, *Restauración política de España* (Madrid 1619). PEDRO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE (1647-1711), canónigo en Santiago, *Conservación de las monarquías* (1621). *Discursos políticos*. FRANCISCO ENRÍQUEZ, *Conservación de monarquías, religiosa y política* (Madrid 1648). JUAN RAMÍREZ DE ARELLANO, *República cristiana*, etc. (Madrid 1662). ALEJANDRO AGUADO, *Política española* (Madrid, s.f.). FRANCISCO RAMOS DEL MANZANO (1604-1683), natural de Vitigudino (Salamanca), catedrático de leyes en Salamanca y maestro y ministro de Carlos II. Escribió *Reinados de menor edad y grandes reyes* (Madrid 1672) *Commentarii ad leges Juliam et Papiam* (Madrid 1678).

FRANCISCO GARAY, S.I., *El Olimpo del sabio instruido de la naturaleza y segunda parte de las máximas políticas y morales* (Valencia 1690). ANDRÉS MENDO, S.I., *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales*. En emblemas (Salamanca 1657; Lyón 1642). JUAN DE SALAS, S.I. (1554-1612), natural de Gumiel de Izán, escribió un excelente *Tractatus de Legibus in Primam Secundae S. Thomae* (Lyon 1611). *Disputationes in I-II Divi Thomae* (Barcelona 1607-9). *Commentarii S. Thomae de Contractibus* (Lyon 1617).

[9] BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Esquema biográfico del jurista Fernando Vázquez de Menchaca según documentos inéditos*: Anuario de la Asoc. F. de Vitoria (Madrid 1959) 11-61; MIAJA DE LA MUELA, A., *Internacionalistas españoles del siglo XVI: Fernando Vázquez de Menchaca* (Valladolid 1932).

[10] CASTILLO HERNÁNDEZ, SANTIAGO, *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales* (Salamanca 1941); BULLÓN, ELOY, *Alfonso de Castro y la ciencia penal* (Madrid 1900); CASTRO, MANUEL, O.F.M., *Fray Alfonso de Castro, notas bibliografías*: Coll. Franc. 28 (1958) 59-88; ID., *Fray Alfonso de Castro, O.F.M., consejero de Carlos V y de Felipe II*: Salmanticensis 5 (1958) 281-322; RODRÍGUEZ MOLINERO, MARCELINO, O.F.M., *Origen español de la ciencia de Derecho penal. Alfonso del Castro y su sistema penal* (Madrid 1959).

5. TRATADOS SOBRE EL DERECHO DE GUERRA

Las múltiples empresas militares de los españoles en el siglo XVI y, más en concreto, los problemas planteados por el hecho del descubrimiento y colonización de América dan origen a una abundante literatura sobre el derecho de guerra. Estas cuestiones comienzan a aparecer en JUAN LÓPEZ DE VIVEROS, natural de Palacios Rubios [11], jurista de los Reyes Católicos, que escribió *De Insulis Oceanis* (1512) y *De iustitia et iure obtentionis et retractationis regni Navarrae* (1514). FERNANDO ARIAS DE VALDERAS escribió con un sentido un poco regalista su *De belli iustitia iniustitiave* (Roma 1533; Madrid 1932). DIEGO DE SALAZAR, *Tratado de Re militari* (1536). El portugués ALFONSO GUERRERO ALVAREZ, *Tractatus de bello iusto et iniusto* (1543). JERÓNIMO CARRANZA, *De la Philosophia de las Armas y de su destreza, y de la agresión y defensión christiana* (Sanlúcar de Barrameda 1569-1582). BALTASAR DE AYALA, que nació en Amberes, de padres españoles, en 1548, escribió *De iure et officiis bellicis ac disciplina militari* (Douai 1582). FRAY JOSÉ ESTEBAN VALENTÍN, *De bello sacro religionis causa* (Orihuela 1603). MARTÍN DE SAAVEDRA Y GUZMÁN, *Discursos de razón de Estado y de guerra* (Trani 1635).

Contra la esclavitud de los negros escribió el jesuíta ALONSO DE SANDOVAL (1576-1652), *De instauranda Aetiopum salute*, y DIEGO DE AVENDAÑO, S.I., *Thesaurum indicum* (Amberes 1678). JUAN DE SOLÓRZANO Y PEREYRA (1575-1654), natural de Madrid, enseñó en Salamanca (1607), y en 1609 pasó a Perú como oidor en Lima. Se ocupó de las cuestiones americanas en sus *Disputationes de Indiarum iure, sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione* (Madrid 1629, que fue incluida en el *Indice de libros prohibidos*, 1642). La tradujo al español con este largo título: *Política Indiana sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i Govierno Municipal de las Indias Occidentales. Dividida en seis libros en los quales se trata i resuelve todo lo tocante al Descubrimiento, Descripción, Adquisición y Retención de las mesmas Indias y su govierno particular, assi cerca de las Personas de los Indios i sus servicios, Tributos*, etc. (Madrid 1648). *Emblemata regio politica in centuriam unam redacta et laboriosis atque utilibus commentariis illustrata* (Madrid 1653) [12].

[11] BULLÓN, ELOY, *Un colaborador de los Reyes Católicos: el doctor Palacios Rubios y sus obras* (Madrid 1927).

[12] AYALA, FRANCISCO JAVIER DE, *Ideas políticas de Juan de Solórzano* (Sevilla, CSIC, Escuela de Est. Hispanoamericanos, 1946).

6. El descubrimiento de América y el derecho internacional

El descubrimiento de un Nuevo Mundo a fines del siglo xv es un hecho de importancia capital, no sólo en el aspecto geográfico y económico, sino también en el desarrollo de la filosofía. Aquel magno acontecimiento fue ocasión para salir nuevamente a plaza en bullicioso tropel un conjunto de problemas morales, jurídicos y políticos, y para una revisión a fondo de viejas fórmulas medievales, doctrinalmente superadas por Santo Tomás en el siglo XIII, pero que seguían vigentes en la práctica. Vuelven a plantearse todos los problemas relativos al hombre considerado en su doble aspecto, natural y sobrenatural; a la personalidad humana, con todo el cortejo de sus derechos individuales, familiares y sociales; a la vida, la libertad y la propiedad; a la constitución del Estado, el alcance, relaciones y límites entre los derechos de las potestades civil y eclesiástica, campos y atribuciones respectivas de cada una. Fue una contingencia que el descubrimiento lo realizara precisamente España; pero, por ser una nación católica, esos problemas se plantearon desde un punto de vista teológico y cristiano. Así surgen los problemas de las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural, los efectos del pecado original, la obligación de la fe, el derecho a la predicación del Evangelio, etc. Y ciertamente fue una fortuna inmensa encontrar en la universidad de Salamanca un maestro como Francisco de Vitoria, que se enfrentó con ellos desde las alturas de los más puros principios tomistas, creando la maravilla de una teoría del Estado nacional y supranacional difícilmente superable. Basta fijarnos en los títulos que enumera, unos para excluirlos y otros como base posible de derecho, para ver cómo en ellos están planteados expresamente todos los problemas básicos inherentes a la personalidad humana. Lo verdaderamente genial de Vitoria consiste en la exacta formulación de cada uno de los títulos, que implican problemas complicadísimos, y en la claridad de sus certeras soluciones, basadas en los grandes principios cristianos y tomistas. El olvido en que durante siglos permanecieron las doctrinas vitorianas fue ocasión para atribuir a la escuela protestante la creación del derecho natural y la teoría democrática del Estado. La verdad es que, después de los estudios realizados en las últimas décadas sobre las doctrinas de Vitoria y su escuela, se reduce a límites mucho más estrechos la aportación de otras corrientes jurídicas en el siglo XVI, y, desde luego, queda bastante mermada su originalidad. La diferencia entre unas y otras consiste en que, siendo ambas prolongación de las corrientes medievales, las primeras continúan la línea tomista, mientras que las segundas siguen la orientación averroísta y nominalista de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham.

El problema: 1.º Período antillano (1492-1511).—El descubrimiento de un nuevo continente el 12 de octubre de 1492 no sólo abría ante las naciones europeas el horizonte geográfico de otro hemisferio, sino que iba a ser ocasión para ampliar los horizontes del espíritu con nuevos problemas y con la exploración de nuevas regiones en el campo del derecho.

La ocupación de América se inició bajo una mentalidad influida por los viejos conceptos, ya anacrónicos, del antiguo derecho romano del *ius belli* y el derecho de conquista, con que se mezclaban otros procedentes de las controversias me-

dievales sobre las atribuciones del emperador y del Sumo Pontífice. Aquel acontecimiento imprevisto constituía a los reyes de Castilla en señores de inmensas regiones, cuya extensión y riquezas, ponderadas por los descubridores con caracteres de fábula oriental, no podían menos de excitar los recelos, la codicia y las ambiciones de otras naciones europeas, envidiosas de la preponderancia que España adquiría desde aquel momento. Golpe maestro de la habilidad diplomática de Fernando el Católico fue la rapidez con que consiguió las bulas de Alejandro VI con las que excluía a otras naciones europeas de participar en la ocupación y reparto de los nuevos territorios. La bula de 4 de mayo de 1493 trazaba una línea de demarcación de un polo a otro, cien leguas al oeste de Cabo Verde y las Azores, concediendo a Castilla todo cuanto se descubriese al oeste. «Por la autoridad del Omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida, y del Vicario de Jesucristo que ejercemos en la tierra, con todos los señoríos de ella, ciudades, castillos, lugares y villas, con todos los derechos, jurisdicciones y pertenencias, os concedemos y asignamos perpetuamente a Vos y a los reyes de Castilla y de León, vuestros herederos y sucesores, y hacemos y constituimos y diputamos a Vos y a los dichos vuestros herederos y sucesores Señores de ellas con libre, lleno y absoluto poder, autoridad y jurisdicción» [13]. No era nueva esa manera de concesión pontificia, pues tenía antecedentes en otras análogas con que habían sido favorecidos los reyes de Portugal. Sin embargo, don Juan II se negó a aceptarla, exigiendo que la línea divisoria se trazase por el paralelo de las Canarias. Las dificultades y hasta el peligro de guerra se zanjaron por el tratado de Tordesillas (1494), en que se convino que la línea se corriese 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, lo cual valió a Portugal la posesión del Brasil.

Tengan o no valor arbitral las bulas de Alejandro VI, la verdad es que se les atribuyó valor jurídico internacional. El rey de Francia preguntará irónicamente por la cláusula del testamento de Adán por la que había sido desheredado. A pesar de las controversias del siglo anterior y de la debilitación del espíritu cristiano, perduraba el concepto que atribuía al Papa poder universal, en que andaban bastante confundidos lo espiritual y lo temporal. Ninguno discutió el poder pontificio para hacer una concesión que todos habrían deseado hubiese sido a favor suyo. Lo cierto es que, además de la pervivencia del concepto del *ius belli* de abolengo romano, la donación del Papa se

13 Venancio D. Carro, O.P., *La Teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* I (Madrid 1944) p.39-45.

consideró título justo y suficiente para proceder con toda tranquilidad de conciencia a la ocupación y conquista de los territorios descubiertos. Invención y donación pontificia son los títulos con que los reyes españoles toman posesión del Nuevo Mundo, y los que repetidamente invocan sin la menor duda sobre su legitimidad. Isabel la Católica dice en su testamento: «Cuando nos fueron concedidas por la Santa Sede apostólica las Islas y Tierra Firme del mar Océano, descubiertas e por descubrir, nuestra principal intención fue, al tiempo que suplicamos al Papa Alejandro VI, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión...». Cuando los dominicos levantan la voz en 1511 por boca del P. Antonio Montesinos contra los abusos de los encomenderos, tampoco ponen en duda la legitimidad y suficiencia de aquellos títulos, sino solamente protestan contra el modo de realizarse la conquista y contra el trato infligido a los nativos. De aquella protesta salieron las leyes de Burgos de 1512, en que se considera a los indios como vasallos libres del rey de Castilla con los mismos derechos que los españoles. Pero hasta 1511 no existen controversias sobre los títulos legítimos del rey de Castilla a la conquista y posesión de las tierras descubiertas, ni se ponen objeciones a las consecuencias de la aplicación del *ius belli* romano. Lo que se debatía en un principio era nada más que la reacción del espíritu cristiano de los misioneros contra los procedimientos de algunos conquistadores y encomenderos, pero sin elevarse a la región de los principios. Aquellos dos títulos, admitidos por todos, se reforzarán después con otros, como la idolatría y la infidelidad de los indios, sus pecados contra naturaleza, los sacrificios humanos, su rudeza mental, el derecho de los cristianos a predicar el Evangelio, la resistencia de los nativos a recibir la fe cristiana, la entrega a un poder extraño decretada por la Providencia para castigo de sus crímenes, el poder del emperador a dominar todo el orbe, etcétera. Todos ellos llegaban a la misma conclusión del derecho de las naciones civilizadas y cristianas a invadir y conquistar los territorios americanos.

Aunque planteada sobre un hecho concreto—el descubrimiento de América—, la discusión adquirió altos vuelos teológicos y jurídicos en Francisco de Vitoria, al cual le bastó volver a los principios de Santo Tomás y aplicarlos con lógica irrebatible para desvirtuar los argumentos de los contrarios y perfilar las líneas maestras de un nuevo derecho internacional.

2.º **Francisco de Vitoria ante el problema.**—El panorama cambia por completo con la entrada en escena de Francisco de Vitoria. ¿De qué tiempo datan sus ideas acerca de la conquista y colonización del Nuevo Mundo? Según la cronología establecida por el P. Beltrán de Heredia, la primera relección *De Indis* data de 1539. Pero las ideas que en ella expone estaban maduras en su inteligencia desde mucho tiempo atrás. Podría remontarse su origen hasta su estancia en París, donde por vez primera Juan Mair planteó el problema de la licitud de la guerra en el Nuevo Mundo [14]. Durante su profesorado en Valladolid, sede entonces del Consejo de Indias, pudo tener ocasión de conocer los problemas suscitados por la conquista de los territorios americanos. Poco a poco fueron perfilándose en su mente las soluciones que después habría de dar en la cátedra salmantina. La difícil facilidad con que se mueve en la espesa maraña de los problemas y opiniones contrapuestas, discerniendo el error de la verdad, solamente puede ser fruto de una larga y sazonada meditación. Teniendo en cuenta el complicado proceso de las ideas, con abolengo de más de tres siglos, que se barajan en esa relección, es como se admira la mirada de águila del teólogo salmantino, primero para asentar los pilares de su argumentación y después para establecer la verdadera doctrina y desvirtuar las opuestas, a veces con una simple exposición.

El orden de las *Relecciones* no ha sido establecido al azar, sino que revela un propósito preconcebido y un pensamiento lógico y orgánico. Lo primero era necesario establecer firmemente las bases ideológicas, deshaciendo las confusiones fundamentales, para después deducir las consecuencias con claridad y facilidad. Aunque espaciadas y mezcladas con otros temas, se suceden, primero, la relección *De potestate civili* (Navidad 1528), las dos *De potestate Ecclesiae* (1532-1533), a las que siguen las *De potestate Papae et Concilii* (1543). En 1538, en su relección *De temperantia*, aborda la cuestión de manera directa. Pero debió de suscitar tales protestas, que suprimió ese fragmento, recuperado por el P. Beltrán de Heredia entre los papeles del P. Arcos, amigo de Vitoria [15].

Por fin, el año siguiente (1539) plantea la cuestión de una manera expresa, recogiendo las conclusiones de los principios establecidos anteriormente para aplicarlos al caso concreto del Nuevo Mundo, con una libertad y una independencia intelec-

[14] En el *Comentario a las sentencias* l.2 d.44 q.3 (1510). No obstante, los fundamentos que Mair acepta como legítimos serán rechazados por Vitoria (guerra previa para imponer la fe, la barbarie de los indios). Cf. TEÓFILO URDÁNOZ, O.P., *Obras de Francisco de Vitoria* (BAC, Madrid 1960) p.499; V. CARRO, o.c., 1,381ss.

[15] VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *Ideas del maestro Fr. Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones «De Indis» acerca de la colonización de América:* Anuario de la Asoc. F. de Vitoria 2 (Madrid 1931) 23-68.

tual admirables, bajo Carlos V, el soberano más poderoso del mundo, y ante un Papa que favorecía los intereses de su nación. Vitoria habla de la potestad del emperador como si no fuese español, y de la del Papa como si no fuese cristiano, elevándose a la región de las ideas puras, en que los derechos de la verdad prevalecen sobre todos los intereses particulares.

1) Los PRINCIPIOS.—La doctrina jurídica de Vitoria no es más que una aplicación práctica de los principios cristianos y tomistas sobre el concepto del hombre. Basta conocerlos para prever su actitud y sus soluciones frente a los problemas concretos en el caso de la conquista de América y, en un orden más amplio, aplicable a la comunidad social humana en cuanto tal [16].

a) *Orden natural y sobrenatural.*—En la Edad Media, que vive espiritual e ideológicamente del triunfo del cristianismo sobre el mundo pagano, había prevalecido de tal suerte el orden sobrenatural sobre el natural, que de aquí resultaba una serie de interferencias entre lo perteneciente a ambos y una confusión un poco abigarrada entre lo humano y lo divino, lo eclesiástico y lo civil. Confusión que, en las controversias entre el Pontificado y el Imperio, puede apreciarse no sólo en los defensores del poder papal, sino también en sus adversarios, los cuales se atreven a impugnar la legitimidad de las personas que lo encarnan, más que a negar sus derechos y atribuciones.

Para deslindar exactamente los respectivos campos era necesaria una clara distinción entre los dos órdenes, natural y sobrenatural. Este fue uno de los grandes méritos de Santo Tomás, definiendo el concepto ontológico de la persona humana y la distinción y mutuas relaciones entre el orden natural y el sobrenatural. Su doctrina fue bastante bien recogida por Juan de París y el Paludano, y después por Juan de Torquemada, creador del tratado *De Ecclesia*, pero recibió su exacta formulación en Francisco de Vitoria. No obstante, las exageraciones de los nominalistas y conciliaristas sirvieron para corregir las de los defensores de la autoridad pontificia y contribuyeron a poner las cosas en su verdadero punto. Se trata, claro está, de una distinción estrictamente teológica, que solamente tiene valor para los cristianos. Pero históricamente fue el modo concreto como se planteó de hecho el problema americano en unos

[16] V. CARRO, O.P., *Derechos y deberes del hombre:* Real Acad. de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 1954); ID., *La distinción del orden natural y sobrenatural según Santo Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho:* CT 62 (1942) 274-306; *Las controversias de Indias y las ideas teológico-jurídicas medievales que las preparan y explican:* CT 67 (1944) 5-32.

reyes, unos teólogos, unos misioneros y unos conquistadores de una nación cristiana, como la España del siglo XVI. De haberse planteado en otra nación no cristiana, sin duda no hubiera dado lugar a tantas complicaciones ideológicas, ni a perturbaciones de conciencia, ni a las sutiles cuestiones que resultan de las interferencias entre ambos órdenes, sobrenatural y natural.

El orden natural es el propio de la naturaleza humana en cuanto tal, prescindiendo de su elevación al orden de la gracia. El hombre es considerado simplemente como un ser creado por Dios a su imagen y semejanza, dotado de un cuerpo material y un alma espiritual e inmortal. En este sentido, todo hombre, simplemente por el hecho de serlo, sea o no cristiano, posee en cuanto tal un conjunto de derechos fundamentales, inherentes a su personalidad. El orden sobrenatural corresponde al hombre en cuanto elevado por la gracia a un estado superior a la naturaleza humana, que fue restablecido por la redención de Jesucristo. Son dos órdenes distintos, que no se excluyen ni se contradicen, sino se complementan.

Hablando en sentido cristiano, tenemos dos vidas: natural y sobrenatural. Hay dos sociedades: la natural o civil, con un fin, una potestad y una autoridad naturales, y la eclesiástica, con un fin, una potestad y una autoridad sobrenaturales. Y dos órdenes jurídicos: el de los derechos naturales, individuales y sociales, correspondientes a la naturaleza humana en cuanto tal, y el de los derechos sobrenaturales, también individuales y sociales, que corresponden al hombre elevado al orden de la gracia. Son dos sociedades, con fines, medios, súbditos y autoridades propias: una, compuesta de bautizados, y otra, simplemente de hombres, prescindiendo de que sean o no cristianos.

La tendencia agustiniana, antagonista de Santo Tomás, por una parte ensalzaba idílicamente lo que habría sido el estado de naturaleza en caso de que Adán no hubiera pecado, y por otra, exageraba los efectos del pecado original en nuestra naturaleza, que habría quedado corrompida casi por completo. Santo Tomás, con su buen sentido realista, distingue perfectamente los dos órdenes y emplea corrientemente la palabra «sobrenatural», hasta él de uso poco frecuente, y que fue consagrada oficialmente por San Pío V. La sobrenaturaleza que adquirimos al ser elevados al orden de la gracia no altera esencialmente lo perteneciente al orden natural ni anula las leyes y los derechos de nuestra naturaleza. «Bonum naturae non tollitur nec diminuitur per peccatum» (1-2 q.85. a. 1). Si prescindimos de los dones preternaturales, la naturaleza humana habría sido poco más o menos con pecado o sin él. Los derechos naturales no se

pierden por el pecado original ni por los pecados personales: «Quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum» (1 q.98 a.2). El hombre, social por naturaleza, habría tenido príncipes y autoridades civiles, con poder autónomo y legítimo, lo mismo antes que después del pecado. La autoridad civil es verdadera y legítima, y no se pierde por el pecado de infidelidad, y conserva su eficacia lo mismo entre súbditos fieles que infieles. «Per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur». Siendo dos sociedades perfectas, no caben intromisiones en sus campos respectivos. Ni el Papa tiene poder directo sobre lo temporal, ni los príncipes sobre lo espiritual.

b) *Los derechos naturales.*—En Vitoria, como en Santo Tomás, lo natural es lo que corresponde a la esencia misma de cada cosa. Las esencias no dependen de la voluntad, sino de la inteligencia de Dios, y ante ellas se detiene, por decirlo así, hasta la misma omnipotencia divina [17]. Dios puede crear o no un hombre, pues el acto de darle la existencia depende de su libre voluntad. Pero si lo crea, tiene que ser necesariamente respondiendo a la idea ejemplar en que está representada la esencia de esa cosa. Por esto cada esencia tiene propiedades inmutables y universales que nunca pueden faltar sin que se destruya.

La dignidad de la persona humana tiene en Vitoria un puesto central y preponderante que determina todo su sistema jurídico. Todos sus aciertos se derivan de su concepto del hombre como persona racional, libre, moral, responsable de sus acciones, con un alma inmortal llamada a la finalidad ultraterrena de la posesión de Dios, que será su plena perfección. Vitoria no tiene opinión particular sobre el constitutivo ontológico de la persona humana. Sigue la de Capreolo, apartándose de Cayetano, a quien con este motivo dedica frases un poco burlonas sobre su exagerado carácter «metafísico» [18]. Es un aspecto que no nos interesa en este momento. Le basta con establecer un altísimo concepto del hombre como valor eterno y trascendental, para reflejarlo en una fecunda serie de deducciones de orden moral, jurídico, político y social. De ese concepto del hombre se deriva el amplio cortejo de sus derechos y deberes, como particular y como ciudadano.

La ley natural, con sus propiedades de unidad, universalidad, inmutabilidad e indispensabilidad, brota de la misma esen-

[17] Relección *De homicidio* 4, ed. BAC, p.1098ss; SANTO TOMÁS, ST 1-2 q.10. a.1.
[18] «Sed profecto miror quomodo Caietanus aliquando ita caecutit in suis metaphysicis cum alias fuerit vir doctissimus» *(In III 4,2)*.

cia o naturaleza de cada cosa, y a ella están sujetos todos los seres que participan de esa misma esencia. «Illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam» *(ST* 1-2 q.10 a.1).

Pero el hombre, en su constitutivo ontológico, no es una esencia simple, como los ángeles, sino un ser compuesto de dos elementos sustanciales distintos, un cuerpo material y un alma espiritual, que se funden en una unidad sustancial con un acto único de existencia, constituyendo un individuo perfecto, un yo, una persona. Es una constitución ontológica idéntica en todos los individuos pertenecientes a la especie humana, entre los cuales no existe diversidad esencial. La misma naturaleza del hombre determina sus derechos naturales innatos. De aquí brotan: el derecho a la vida, incluso desde antes de nacer, y a cuanto el hombre necesita para mantenerla, conservarla y defenderla, con todas sus consecuencias, incluso con la muerte del agresor injusto. Derecho a la integridad corporal y a la perfección del propio ser en su doble aspecto, material y espiritual. Derecho de propiedad, de dominio o de potestad dominativa del hombre en cuanto tal sobre los seres materiales inferiores —cosas y animales—, las cuales tienen por fin el mismo hombre, y de las que éste puede usar para satisfacer sus necesidades. Este dominio universal, común e indistinto de todos los hombres, pertenece al derecho natural. El derecho de gentes determina el ejercicio, el uso o el modo más conveniente de hacerlo efectivo, estableciendo la división de la propiedad en general, cuya regulación en pormenor la harán las leyes positivas, como el medio más apto para salvar el orden y la paz y favorecer la diligencia en el trabajo. Pero sin anular por completo el derecho natural común, que reaparece en caso de necesidad extrema, en que todas las cosas son comunes y cesa el derecho de la división de la propiedad. Este derecho solamente se refiere a los seres materiales e irracionales, pero ningún hombre tiene derecho natural de dominio sobre otro hombre. «Nadie es esclavo por naturaleza» [19].

Por parte del alma o de su principio espiritual, el hombre tiene derecho a la verdad y al perfeccionamiento de su inteligencia, cuyo objeto es la verdad (de aquí resulta la ilicitud de la mentira); a la fama y al honor; a la libertad de pensamiento y de expresión, aunque condicionadas por los límites que les imponen la misma verdad y los derechos de los demás hombres; a la libertad religiosa en el fondo de la conciencia, pues el pensamiento y la voluntad, a la cual pertenece materialmen-

[19] SANTO TOMÁS, ST 1-2 q.1 a.1; q.57 a.3; 2-2 q.66 a.2.

te el acto de fe, son el santuario más recóndito, sobre el cual ningún otro hombre ni ninguna autoridad humana tiene potestad para intervenir. «Credere voluntatis est», dice Santo Tomás (2-2 q.68 a.10). El hombre es libre en el foro de su conciencia para pensar y para creer, salvados, claro está, sus deberes para con Dios. No obstante, tanto la voluntad como el pensamiento están condicionados, en primer lugar, por sus propios objetos, que son el bien y la verdad, los cuales limitan necesariamente su alcance y su ejercicio. Por este título excluirán Santo Tomás y Vitoria la licitud de las guerras religiosas, pues a nadie se le puede obligar por la fuerza a creer ni a aceptar una religión determinada.

El hombre tiene además derecho natural a fundar, conservar y defender una familia, como parte y prolongación de su propio ser, de donde brota un complicado tejido de relaciones de orden natural entre esposos, padres e hijos.

Estos derechos naturales no se menoscaban ni se pierden por el pecado original, ni por pecados personales, ni por el de infidelidad, ni por los pecados contra naturaleza. El pecado, en cuanto tal, no priva de los derechos puramente naturales. «Ea enim quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum»[20]. «Bonum naturae non tollitur, nec diminuitur homini per peccatum»[21]. Son los principios de Santo Tomás que servirán a Vitoria para descartar como ilegítimos los títulos de conquista basados en los pecados de los indios americanos.

Todos estos derechos individuales, propios del hombre por el mero hecho de serlo e inherentes a su personalidad en cuanto tal, son anteriores, en el orden de la naturaleza, a su agrupación en sociedad o a la organización de ésta en naciones y estados distintos. Pero no es necesario advertir que esos derechos individuales, innatos y comunes a todos los hombres, no son absolutos ni ilimitados, sino que están sujetos a múltiples limitaciones, unas que provienen del mismo ser finito del hombre, dependiente de Dios, y otras dentro del orden social, de la concomitancia o colisión con otros derechos similares que tienen los demás individuos humanos. El hombre no es un ser *a se*, sino *ab alio*. Considerado aisladamente, no es sujeto de derechos, sino de deberes respecto de Dios y de sí mismo. Tiene obligación de conservar el ser recibido, su vida y su integridad corporal, y de tender a su perfección y a su último fin conforme a la norma de la moralidad objetiva, que es el

[20] SANTO TOMÁS, ST 1 q.98 a.2.
[21] SANTO TOMÁS, ST 1-2 q.85 a.1.

mismo Dios. De su misma naturaleza racional y libre brota la orientación teleológica hacia Dios, que se traduce en una ley moral y en la obligación de conservar su propio ser, tendiendo, consciente y voluntariamente, a la consecución de su último fin, que es el mismo Dios.

c) *Plano social.*—El hombre puede ser considerado además en otro aspecto distinto, en sus relaciones con otros hombres, que resultan de su agrupación y organización en sociedad. La persona humana es un sujeto potencial de derechos y deberes respecto de otros. El orden jurídico implica alteridad («ius est ad alterum»). El derecho es una relación que supone dualidad o pluralidad de términos equivalentes, y comienza desde el mismo momento en que coexisten dos personas humanas dotadas de idénticas prerrogativas naturales. Entre ellas se establecen automáticamente lazos de mutua relación jurídica, basados en la identidad de propiedades de sus respectivas naturalezas. Las prerrogativas con que Dios dotó sus naturalezas al crearlos se convierten en cada uno respecto del otro en otros tantos derechos y deberes naturales, que brotan simultáneamente, con la exigencia de ser mutuamente respetados. Vitoria ha expuesto ampliamente esas relaciones en su relección *De potestate civili*, desarrollando toda su doctrina en función de los derechos primordiales de la persona humana.

El hombre ha sido creado por Dios con una naturaleza esencialmente social, que tiende naturalmente a su agrupación en sociedad en virtud de una exigencia intrínseca de perfección que no puede alcanzar en estado de aislamiento. La sociabilidad es un hecho natural, brota de la naturaleza misma del hombre, y, por lo tanto, es un hecho universal que abarca a todo el género humano. «El hombre es, por naturaleza, un animal político, es una parte de la república, y es más de la república que de sí mismo» (2-2 q.101 a.1). «Como la mano o el pie no pueden existir sin el hombre, así tampoco un hombre se basta a sí mismo para vivir separado de la sociedad»[22]. Esta exigencia social del hombre, basada en la raíz misma de su tendencia a la perfección y en su exigencia intrínseca de perfectibilidad, la explica bellamente Vitoria recogiendo ideas clásicas, a las que presta un grato sabor de originalidad. «Así como el hombre sobrepasa a los animales por la razón, por la sabiduría y por la palabra, así a este eterno, inmortal y sabio animal le fueron negadas por la Providencia muchas cosas que fueron atribuidas y concedidas a los restantes animales. Pri-

[22] SANTO TOMÁS, *De Regno ad regem Cypri* I 1.

meramente, mirando por el bien conjunto y la defensa de los animales, ya desde el principio a todos ellos dotó la madre naturaleza de sus cubiertas y vestidos con los cuales pudiesen fácilmente sufrir la fuerza de las lluvias y de los fríos. A cada uno de ellos dotó de defensa adecuada para que rechazase las acometidas extrañas... Sólo al hombre, concediéndole la razón y la virtud, dejó frágil, débil, pobre y enfermo, destituido de todos los auxilios, indigente, desnudo, implume, como arrojado de un naufragio. Tantas miserias esparció en su vida, que desde su nacimiento nada más puede que llorar la condición de su fragilidad y recordarla con llantos, según aquello de Job: *repleto de muchas miserias*, o, como dijo el poeta, *sólo* le resta dejar pasar los males. Para subvenir, pues, a estas necesidades fue preciso que los hombres no anduviesen errantes y asustados, a manera de fieras en la selva, sino que vivieran en sociedad y se ayudasen mutuamente»[23].

Vitoria no limita estas necesidades al orden puramente material, sino que las extiende al orden intelectual y moral. «Como advierte Aristóteles, sólo con doctrina y experiencia puede perfeccionarse el hombre en cuanto al entendimiento, lo cual no puede de ningún modo conseguirse en la soledad». La palabra es «nuncio del entendimiento», y no tendría razón de ser ni podría ejercitarse sino en compañía de otros hombres. El hombre aislado carecería de las virtudes sociales, que tanto contribuyen a su perfección. «La voluntad, cuyos ornamentos son la justicia y la amistad, quedaría deforme y como manca alejada del consorcio humano; la justicia, porque no puede ser ejercitada más que en la multitud, y la amistad—sin la cual, como dice Cicerón, no disfrutamos del agua, ni del fuego, ni del sol, y sin la que, como enseña Aristóteles, no hay ninguna virtud—perece totalmente en la soledad. Pero aun admitiendo que la vida humana desplegada en el aislamiento se bastara a sí misma, no podría menos de ser calificada de triste y desagradable («iniocunda et inamabilis»). Y concluye con las palabras de San Agustín: «Yo, más que hombres, llamaría bestias a los que dicen que se ha de vivir de tal suerte que no se sirva a nadie de carga ni de dolor, que no se reciba deleite del bien de otro, ni pesadumbre de su mal; que se debe procurar no amar ni ser amado de nadie»[24]. «Está claro, pues, que la fuente y el origen de las ciudades y de las repúblicas no fue una invención de los hombres, ni ha de considerarse como algo artificial, sino como algo que procede de la misma naturaleza,

[23] *De potestate civili* 3-4, ed. BAC, p.154.
[24] *De pot. civ.* 4, ed. BAC, p.154.

que les sugirió esta razón para defensa y conservación de los mortales» (ibid.).

Así, pues, Vitoria busca la raíz natural de la sociabilidad humana en la identidad de nuestra naturaleza en cuanto hombres y en la necesidad de perfeccionamiento impuesta por las múltiples indigencias materiales, espirituales, intelectuales, y morales, que «nos empujan a buscar la comunidad y ayuda de los demás». De esta manera brota la sociedad de una manera natural y espontánea, como una exigencia de la misma naturaleza humana y no como algo ficticio, artificial ni, menos, antinatural. Este concepto yusnaturalista de la sociedad es el que late y preside en todo el desarrollo de la teoría política de Vitoria. «Es la clave de su pensamiento lo que da contextura robusta a su sistema jurídico; es la visión clara del alcance intensivo y extensivo del derecho natural, con todas las secuelas de corolarios que implica, llevados a sus últimas consecuencias» (P. Beltrán de Heredia).

La sociabilidad del hombre no se satisface con la forma más simple y primitiva de sociedad, que es la familia, pues aunque sea una necesidad, sin embargo no es suficiente para su defensa ni para alcanzar el pleno desarrollo de su personalidad. El hombre debe buscar su perfección en la sociedad política, que es la única que puede satisfacer sus necesidades y colmar sus exigencias de perfectibilidad. Por esto afirma Vitoria que la sociedad política es de derecho natural, y estampa esta afirmación, aunque precisando lo que puede tener de exagerado: «El hombre, en cuanto a la persona y, por consiguiente, en cuanto a sus cosas y bienes, es más de la república que de sí mismo». «Patet ex iure naturali»[25].

Pero siendo imposible la agrupación de todos los hombres en una sola sociedad política, que fuese como una versión exacta de su tendencia común y universal a la sociabilidad, de hecho se van constituyendo muchas sociedades parciales: grupos, fratrías, tribus, ciudades, naciones, las cuales se organizan internamente y se desarrollan cada una con independencia de las demás.

d) *El bien común.*—Veamos ahora el principio que rige la organización interna de la sociedad. La sociabilidad es un resultado de la imperfección del hombre, de las múltiples exigencias de su naturaleza, que no puede satisfacer en estado de aislamiento. Los hombres buscan la sociedad impulsados por una necesidad de su naturaleza, que no hemos de interpretar como

[25] *In II-II* 62,1.

un bajo egoísmo, a la manera de Hobbes. Buscan un bien común. Esta orientación finalista es lo que determina en primer lugar la constitución de una sociedad y lo que la define específicamente. Citando a Aristóteles, dice Vitoria que el fin es la primera causa en el orden de la intención. Toda su teoría de la sociedad y del Estado se desarrolla en función de su concepto de la persona humana y de la idea del bien común. Las sociedades se constituyen por el fin que se proponen alcanzar, que es el bien común, y ese mismo fin es el que las conserva y lo que determina el orden y la jerarquía.

La atracción ejercida por el bien común, temporal en este caso, o sea el conjunto de bienes y ventajas de orden material —defensa, medios de subsistencia, alimentos, vestidos, facilidad del trabajo, etc., y de orden espiritual, moral, intelectual y cultural—que el hombre encuentra al agruparse con otros semejantes, es lo que determina su constitución en sociedad y lo que hace que perdure su asociación, pues solamente con ella puede conservarse, defenderse y disfrutarse ese conjunto de bienes.

No hay que entender ese bien común a la manera de un depósito de bienes que la sociedad pusiera a disposición de los miembros que la integran, sino más bien en cuanto que la sociedad, en virtud de un orden justo, pone al alcance de los ciudadanos las condiciones necesarias para conseguirlo. Vitoria califica de «corpus mysticum» a la sociedad civil (1-2 q.96 a.5), queriendo decir, como interpreta Naszalyi, que debe existir entre sus miembros una perfecta solidaridad, participando todos de los bienes y males de cada uno. «Nos consta que todos formamos un cuerpo, en que cada uno es la mano del otro. Pero ¿cómo se cumple esto, si el rico, que es la mano, no socorre al pobre que se halla en necesidad y que, por lo tanto, en este caso es el pie?»

Ese bien común es a la vez inmanente y trascendente a los individuos. Inmanente, porque es, en cierto modo, la suma o el resultado de todos los bienes particulares que todos contribuyen a formar y conservar, y porque todos participan de él («bonum commune componitur ex bonis particularibus»). Y trascendente, en cuanto que no se identifica con el bien particular de ningún ciudadano, está por encima de todos ellos y se tiende a él por una virtud especial, que es la justicia legal. De esta suerte, en caso de conflicto, el bien común prevalece sobre todos los bienes particulares: «In quocumque casu praeferendum est bonum commune bono privato». El bien común es el ordenador de la sociedad. Del orden brotan la tranquilidad y la paz.

«Así como el cuerpo del hombre no puede conservarse en su integridad si no hubiera una fuerza ordenadora que compusiera todos sus miembros, unos en provecho de otros, y todos en provecho del hombre, así ocurriría en la sociedad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciaran el bien público» [26].

e) *La potestad civil.*—De este concepto del bien común brota en Vitoria el de la existencia y condiciones del ejercicio de la potestad civil. La función de la autoridad es gobernar, y gobernar es dirigir las cosas a sus fines, o sea, en el caso de la sociedad, orientarla a la consecución del bien común. En el hombre particular, la función orientadora y directiva corresponde a su inteligencia, la cual impera y dirige todas las demás potencias. En la sociedad, esa función debe corresponder a la razón colectiva, la cual, después de conocido el bien común, debe buscar los medios más aptos e imperar a sus miembros las acciones necesarias para conseguirlo.

En esta función de la razón colectiva, directiva y compulsiva a la vez, consiste la esencia de la ley, que Vitoria con Santo Tomás define: «Ordenación de la razón al bien común». Esta facultad de autodeterminación o de dirección al propio fin reside en toda la sociedad como en su sujeto. En este aspecto, todos sus miembros son iguales ante el derecho natural. «Si, antes de que convengan los hombres en formar una ciudad, ninguno es superior a los demás, no hay razón alguna para que en la misma asociación o congreso civil vindique alguno para sí la potestad sobre otros; máxime teniendo en cuenta que por derecho natural todo hombre tiene poder y derecho de defenderse, y nada hay más natural que rechazar la fuerza con la fuerza» [27]. Es decir, que la potestad, o el poder de orientarse y dirigirse a su propio fin, reside como en su sujeto natural en la misma sociedad, sin que por este derecho pertenezca más a unos miembros que a otros.

Si la sociedad pudiera ejercer esa función por sí misma, no sería necesaria la designación de ninguna persona en particular. Pero no siendo posible esto, sobre todo cuando se trata de agrupaciones sociales numerosas, «y no pudiendo ser ejercido este poder por la misma multitud (que no podría cómodamente dictar leyes, proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración (de ese poder) se encomendase a alguno o algunos que llevasen el cuidado, y

[26] *De pot. civ.* 5, ed. BAC, p.157.
[27] *De pot. civ.* 7, ed. BAC, p.159.

nada importa que se encomendase a uno o a muchos»[28]. Es decir, que el gobierno es necesario, pero su forma puede ser monárquica, aristocrática o democrática.

Según Vitoria, el origen de la autoridad civil es inmediatamente de derecho natural, porque es necesaria para la dirección y conservación de la sociedad; y remotamente de derecho divino, porque Dios es el autor de la naturaleza del hombre como ser esencialmente social. Vitoria no admite reyes ni emperadores por derecho divino. Los representantes o administradores de la autoridad no la reciben directamente de Dios, sino de la misma sociedad, la cual determina libremente las personas que han de gobernarla, en orden a una consecución más fácil y perfecta del bien común. Los gobernantes «son ministros de la sociedad o república», de la cual reciben «como oficio el poder de administrarla y gobernarla, ordenando todos sus elementos al bien común».

En la transmisión ministerial de la potestad, delegada por la sociedad, no interviene ningún pacto, a la manera de Marsilio de Padua, de Hobbes o de Rousseau, ni la sociedad la pierde al ponerla en manos de sus administradores. Vitoria afirma terminantemente que la potestad de la república y del rey que la gobierna no son dos potestades, sino una misma. «Aunque el rey sea instituido por la misma república (ya que ella crea al rey), no transfiere al rey la potestad, sino la propia autoridad; y no existen dos potestades, una del rey y otra de la comunidad»[29]. La finalidad de la potestad de la república y de la delegada del rey es la consecución del bien común, y esta finalidad es lo que determina y limita la legitimidad y el ámbito del uso del poder. De esta suerte, si el rey, o los designados para ejercer el poder, abusan de él olvidando su finalidad o convirtiéndolo en un perjuicio para la comunidad, ésta recupera sus derechos, pudiendo deponer al tirano incluso recurriendo a la violencia si es preciso.

El hombre, una vez constituido en sociedad, adquiere nuevos derechos, pero también queda ligado con nuevos deberes. Por una parte se lucra de los beneficios sociales, pero por otra queda sometido a la autoridad social y obligado a cooperar al bien común. Aunque Vitoria defiende con denuedo los derechos naturales de la sociedad y de la autoridad que brota de ella y la ordena al bien común, no por eso anula los derechos individuales. Con Santo Tomás establece este áureo principio: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia... Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum» (1-2 q.21 a.4). El hombre, al entrar en sociedad con otros hombres, no por ello renuncia ni pierde sus derechos individuales. Aun considerado en un plano puramente natural, el hombre tiene un destino propio que trasciende la finalidad de una sociedad que solamente se ordena al bien temporal del hombre en este mundo y que no debe estorbar, sino, por el contrario, favorecer el perfecto despliegue de la personalidad humana, que tiende a la posesión de Dios en una vida futura. Vitoria no aceptará jamás el sacrificio del hombre individual en aras de la omnipotencia del Estado. Cualquier hombre aisladamente considerado, en cuanto creatura de Dios, dotado de un alma espiritual, racional, libre e inmortal, llamado a un destino eterno, tiene por sí mismo un valor propio, trascendente a la finalidad temporal de la comunidad política, que en el orden de la naturaleza no es anterior, sino posterior al individuo. Aunque en algunos casos la autoridad política puede limitar los derechos individuales en función del bien común, no puede nunca desconocerlos ni anularlos.

[28] *De pot. civ.* 8, ed. BAC, p.162.
[29] *De pot. civ.* 8, ed. BAC, p.164.

De su altísimo concepto del hombre como valor trascendente con una finalidad ultramundana, no ya en el plano cristiano, sino en el simple orden natural, se deriva el tesón con que Vitoria defiende los derechos del individuo contra el tirano y contra todas las intromisiones injustas amparadas en el derecho del más fuerte. El individuo no pierde jamás sus derechos ante la sociedad, ni ninguno de los dos frente a la autoridad del príncipe o del Estado. El individuo no es una simple célula dentro del organismo social, sino que siempre conserva su propia personalidad. Vitoria no menoscaba las prerrogativas de quienes ejercen debidamente el poder en beneficio de la sociedad y del bien común. Pero no deja desamparados al individuo ni a la sociedad frente al posible abuso del poder. La sociedad conserva siempre radicalmente su potestad y retiene el derecho de retirar su delegación a los que por su voluntad ha designado para ejercerla, bien sea cuando expira el plazo de su mandato o bien cuando, por su incapacidad o por sus abusos, se han hecho indignos de seguirla ejerciendo, y, con mayor razón, cuando la han hecho degenerar en tiranía.

f) *La comunidad universal.*—Vitoria, con sus teorías jurídicas, dio el golpe de gracia a la ilusión medieval, un poco amorfa e inorgánica, del imperio universal y del imperialismo teocrático. Pero lo sustituye por un concepto de comunidad universal

a la que pertenecen todos los hombres en virtud de su naturaleza social, anterior y superior a la división en naciones. Esa sociedad universal se rige por el derecho natural y, además, por el de gentes. Todavía no tiene un órgano unitario y adecuado para ejercer la autoridad que la oriente al bien común. Pero es posible y deseable la agrupación de las naciones perfectas, autónomas e independientes, bajo un poder universal, libremente aceptado por todas o por la mayoría.

Vemos, pues, que el sistema político de Vitoria significa un dosificado equilibrio entre individuo, sociedad y autoridad. Quedan excluidas por igual la anarquía, en que el individuo predomina hasta hacer imposible la existencia de la sociedad y del Estado, y el absolutismo y la estatolatría, en que el Estado absorbe los derechos del individuo hasta anularlos. A Vitoria le bastará plantear los problemas suscitados por la conquista americana sobre la base de estos conceptos fundamentales para desvirtuar los argumentos de sus contrarios. Era suficiente afirmar que los indios eran hombres lo mismo que los españoles para atribuirles sin más discusión todos los derechos individuales, sociales y políticos inherentes a la personalidad humana: de libertad, de propiedad, de constituir Estados libres bajo sus legítimos señores, de los que no era lícito desposeerles si antes no hubiera mediado por su parte alguna injuria grave que pudiera justificar la sanción de la guerra.

g) *Derecho de guerra.*—A la relección *De Indis recenter inventis* sucede la *Relectio posterior de Indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros*, que Vitoria presenta como una aclaración del punto concreto acerca del derecho con que los españoles podían hacer la guerra a los indios americanos. El orden cronológico en que fueron pronunciadas es el que figura en las ediciones; sin embargo, el orden lógico más bien parece el inverso. La primera relección se reduce a examinar una serie de causas particulares, o de fuentes de injuria, de las cuales pudiera surgir el derecho de los españoles a hacerles la guerra; mientras que en la segunda se estudia el derecho de guerra desde un punto de vista general. Parecía, pues, natural que Vitoria hubiese lanzado por delante la segunda relección como preámbulo para después examinar en concreto los títulos justos o injustos que analiza en la primera. Quizá las críticas a que dio ocasión el fragmento de la relección *De temperantia*—si es que lo pronunció—le movieron a anticipar las respuestas a los argumentos particulares aducidos por sus contrarios.

La relección *De iure belli* es más breve y esquemática que la

De Indis. Se limita a apuntar las principales proposiciones, alegando brevemente las pruebas, sin detenerse a analizar las dificultades. Así y todo, su importancia es extraordinaria. Es la primera codificación del derecho de guerra, y significa la superación definitiva del concepto medieval que hasta entonces había prevalecido, y que todavía prolongará su influencia hasta más de un siglo después. Justamente ha dicho Nys: «No creo que en la historia literaria del derecho haya nada comparable con las páginas que constituyen la doble disertación *De Indis* de Vitoria» [30]. Teniendo siempre presentes a los nativos americanos, Vitoria plantea la cuestión de Estado a Estado, considerándolos como hombres libres, ciudadanos de Estados libres y soberanos, lo mismo que si se tratara de cualquier otra nación europea de su tiempo. Se limita a cuatro puntos fundamentales:

Fundamento de la licitud de la guerra.—Vitoria basa su doctrina sobre la guerra en su concepto de la sociedad humana universal, ante y supranacional. Esta sociedad natural agrupa dentro de sí a todos los hombres, prescindiendo de su raza, color, cultura y religión. Todavía no se ha llegado a la forma perfecta de sociedad universal, que carece de una organización adecuada, de una autoridad universal capaz de dar leyes y sancionarlas, es decir, de un órgano jurídico propio y adecuado para orientarla a la consecución del bien común, que es su fin. Impulsados por la sociabilidad natural, los hombres se han agrupado en diversas formas: primero, en tribus, después, en ciudades y, finalmente, en Estados, en una división sancionada en virtud del derecho de gentes. Pero siempre permanecen intactos los derechos radicales y naturales de la sociabilidad humana, a los cuales se suman los nuevos, creados por el derecho de gentes. Esos derechos exigen una sanción adecuada para su salvaguardia y conservación. Pero ¿a quién se podrá acudir cuando alguna nación de las que integran la comunidad universal conculca el derecho natural o el derecho de gentes de las demás, siendo así que todavía no se ha constituido el órgano de la autoridad de la sociedad universal? Vitoria se ve obligado a admitir que, mientras ese órgano no se constituya, no queda otra solución que la de acudir al recurso extremo de la guerra, con lo cual ésta reviste un carácter esencialmente jurídico de sanción, cuya finalidad es hacer respetar el derecho y repararlo cuando ha sido conculcado. En lo cual Vitoria va más adelante que Grocio, para el cual la guerra es un hecho terrible, lamentable, que es preciso regular por razones humanitarias. Pero carece del concepto de

30 Ernest Nys, *Le Droit de guerre et les précurseurs de Grotius:* Rev. de Droit int. et législ. comparée 15 (1882) 198.

que la guerra no es solamente un hecho, sino también un derecho, absolutamente lícito y hasta obligatorio en ciertos casos, mientras la humanidad no disponga de otros medios para reparar las injurias inferidas a la sociedad natural universal o a cualquiera de las naciones que la integran.

Vitoria sabe muy bien que la guerra en sí misma es el más terrible de los males que pueden sobrevenir a una nación, y que Santo Tomás la estudia entre los vicios opuestos a la virtud de la caridad. «La tranquilidad y la paz se cuentan entre los bienes humanos, de tal modo que, sin ellas, ni aun los bienes más grandes pueden proporcionar felicidad» [31]. A lo sumo será una triste necesidad, extrínseca, accidental y circunstancial, mientras no exista otro medio más adecuado para respaldar el derecho. Su única justificación hay que buscarla en su carácter de castigo o de sanción («ius puniendi») para restablecer el derecho conculcado, y siempre con motivo de causas gravísimas que, de otro modo, no se puedan reparar. Y aun en este caso con carácter estrictamente circunstancial, siempre que no quede otro medio para que la nación ofendida pueda hacer valer su derecho ante la ofensora.

Vitoria no da una definición especial de la guerra, contentándose con aceptar la de San Agustín [32]. Pero tomando como género próximo su concepto de que la guerra es un acto de la justicia vindicativa, cuya esencia consiste en ser una sanción o un medio de reparar el derecho conculcado, podríamos definirla de esta manera: Es una pena que, en virtud de la autoridad de todo el orbe o de las demás naciones, el príncipe de una nación ofendida impone a una nación que ha infringido el derecho natural social o el derecho de gentes, quedando ese príncipe constituido en juez circunstancial para ese efecto.

Autoridad competente para declararla.—Siendo la guerra una sanción, solamente puede imponerla un juez, al cual corresponde sentenciar sobre la justicia de una causa y obligar al delincuente a reparar el derecho lesionado. Pero ¿quién es el juez en una causa entablada entre dos naciones soberanas e independientes, que no reconocen ninguna autoridad por encima de sí mismas? Una vez más tropezamos con la deficiencia de la actual organización interestatal, carente de órgano superior adecuado capaz de ejercer la función judicial entre las naciones. Vitoria suple esa deficiencia con su teoría de que el príncipe de la nación ofendida queda incidentalmente constituido en juez—«per accidens, occasionaliter»—para sentenciar y restablecer el de-

[31] *De Indis* 2.ª 18, ed. BAC, p.827.
[32] *De Indis* 2.ª 1, ed. BAC, p.817.

recho en ese caso concreto y para imponer la sanción correspondiente a la nación agresora.

Vitoria, consecuente con su doctrina del origen natural del poder de la sociedad civil, no acude al fácil recurso de invocar la autoridad de Dios, del Papa o del emperador, sino que afirma que «los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus propios súbditos, sino también sobre los extraños, y esto por derecho de gentes y con la autoridad de todo el orbe». Los príncipes son jueces en las causas propias, porque no tienen superiores [33]. Pero, por razón del delito cometido, el Estado agresor queda colocado en condición de inferioridad respecto del ofendido, y puede juzgarlo e imponerle la sanción. Así dice Báñez: «El soberano que ha inferido una injuria a otro queda, por razón de esa injuria, bajo el soberano ofendido, y, por consiguiente, el ofendido puede declararle la guerra, ya que no hay jueces superiores en lo temporal ante quienes pueda promover la causa» [34].

Causa justa.—Vitoria hace suyas las tres condiciones que Santo Tomás señala para la justicia de una guerra: Causa justa, autoridad legítima para declararla y recta intención. En cuanto a la primera, la única causa justa de una guerra es la reparación de una injuria grave, consciente y mantenida contra el derecho de otra nación. Para Vitoria, la guerra tiene carácter punitivo. Es una sanción, una pena impuesta por un acto de la justicia vindicativa, y una pena tan grave solamente puede imponerse en el caso de que haya precedido una injusticia suficiente para poder exigir una reparación semejante [35]. Si no hay ofensa grave, no hay tampoco responsabilidad por parte del presunto agresor, y la vindicación carece de base. Vitoria refuerza esta razón con otra deducida de la amplitud de la autoridad del príncipe. El príncipe no tiene mayor autoridad sobre los extraños que sobre sus propios súbditos. Pero no puede castigar a sus propios súbditos sino por haber cometido algún delito. Por lo tanto, menos aún podrá castigar a los súbditos extraños, los cuales solamente en el caso de haber inferido una injuria a su nación quedarán sometidos a su autoridad, y esto sólo de manera transitoria y circunstancial.

Para declarar la guerra no es suficiente cualquier ofensa. La dureza de la sanción debe ser proporcional a la gravedad del delito. Y siendo la guerra, con su cortejo de muertes, incendios

[33] *De Indis* 2.ª 19 y 29, ed. BAC, p.825.835.
[34] IGNACIO MENÉNDEZ-REIGADA, O.P., *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de Gentes* (Salamanca 1929).
[35] *De Indis* 2.ª 44, ed. BAC, p.847. Sobre las causas de la guerra, según Vitoria, cf. T. URDÁNOZ, O.P., *Vitoria. Relecciones teológicas* (ed. BAC), introd. p.771.

y devastaciones, la pena más grave que puede imponerse a una nación, la justicia exige que el delito sea gravísimo, consciente, deliberado y mantenido, negándose la nación ofensora a repararlo por medios pacíficos. No es suficiente la injuria, sino que tiene que haber verdadera culpa. Vitoria no señala en concreto las injurias que podrían ser consideradas como *casus belli*. Pudieran mencionarse como tales los títulos que enumera en la relección *De Indis* como posibles causas que justificaran la conquista de América por parte de los españoles. Pero rechaza por insuficientes tres causas de guerra: *a)* La diversidad de religión. Fiel a su principio de la distinción entre orden natural y sobrenatural, Vitoria enseña que la aceptación de la fe cristiana es un acto de la libre voluntad del hombre, el cual podrá ser responsable ante Dios, si llega a convencerse de su verdad, una vez que se le haya predicado convenientemente. Pero aun cuando se niegue a aceptarla, no por eso comete ninguna injuria contra las naciones que profesen esa fe, las cuales no pueden imponerla por la fuerza de las armas. No hay injuria, y, por lo tanto, tampoco causa justa de guerra. *b)* No es causa justa de guerra el deseo de ensanchar el propio territorio, con lo cual quedan excluidas las guerras imperialistas. Si así no fuera, la guerra podría ser justa por ambas partes. *c)* Tampoco es causa justa la gloria y el provecho particular de algún príncipe. No es la nación para el rey, sino que el rey es el primer servidor de la nación, de la cual ha recibido la autoridad para emplearla en beneficio común. Las leyes deben darse para el bien común y, en especial las leyes de guerra, deben ordenarse a ese bien, y no al particular del príncipe. Lo contrario es tiranía y abuso del poder, convirtiendo a los súbditos en esclavos.

Vitoria hace una distinción muy importante entre guerra defensiva y ofensiva. La primera puede hacerla cualquier Estado, cualquier sociedad perfecta o imperfecta [36], cualquier ciudad o cualquier particular, repeliendo al agresor injusto por la fuerza, en virtud del derecho natural de legítima defensa. Renunciar a este derecho equivaldría a un suicidio. Unicamente hay que guardar el «moderamen inculpatae tutelae». Este derecho solamente dura en el momento de repeler la agresión, pero no para proseguir la acción si puede acudirse a una autoridad superior. En cuanto a la guerra ofensiva, solamente es lícita a una nación perfecta, esto es, «aquella a que nada le falta..., que es por sí misma un todo, o sea no es parte de otra república, sino que tiene leyes, consejo y magistrados propios, como son el reino de Castilla, de Aragón o el principado de Venecia». El príncipe tiene la misma autoridad de la república, porque es su legítimo representante.

[36] Con esta distinción tiende Vitoria a evitar las llamadas «guerras privadas» entre señores de Estados feudales, de lo que aún quedaba algún resto en la España del siglo XVI.

Limitaciones del derecho de guerra.—La teoría clásica de la guerra justa es clara, pero tiene una deficiencia radical que impone rigurosos límites a su valor efectivo y numerosas imperfecciones como medio para restaurar la justicia que no podían ocultarse a la clarividencia de Vitoria. Como observa Truyols Serra, todo el que no crea en una armonía preestablecida entre el derecho y la fuerza tiene que admitir la posibilidad de que en una guerra justa venza precisamente el beligerante injusto. La guerra no es una ordalía, un juicio de Dios, en que necesariamente haya de vencer el beligerante que tenga la justicia de su parte. Puede suceder que venza precisamente el agresor y que la victoria se incline de parte de quien no tiene la razón. El derecho al recurso de la guerra solamente se lo pueden permitir los pueblos fuertes y poderosos, pero no pueden echar mano de él las naciones pequeñas y débiles, cuyas fuerzas son insuficientes para reclamar por las armas sus derechos conculcados por agresores potentes. En el caso de dos enemigos igualmente poderosos, los males que acarrea el recurso a las armas superarán en cualquier caso la magnitud de la ofensa, por grande que ésta pueda ser. En el caso de un ofensor débil y un ofendido poderoso, una vez que se han desencadenado las pasiones es muy difícil mantenerse en la línea exacta que requiere la estricta reparación de la injusticia, sin pasar adelante y acumular nuevas y más hondas perturbaciones del derecho.

Conscientes de la imperfección de la guerra como medio de vindicar y reparar la injuria, Cayetano y Vitoria exigen del príncipe que, aun teniendo la justicia de su parte, no se lance a la guerra sin tener seguridad moral de la victoria, por los enormes perjuicios que puede ocasionar a su pueblo. En este sentido, las dos relecciones de Vitoria podrían significar un llamamiento a la conciencia del rey español para que examinara atentamente las causas de la guerra contra los pueblos americanos, cuya justicia era, para él por lo menos, muy dudosa. Es lo que aparece claramente en la relección *De Indis*, donde resplandece la magnanimidad del gran teólogo español, proclamando los derechos de los débiles ante la omnipotencia bélica de los fuertes, y haciendo resonar la voz de la justicia desde su cátedra ante la nación entonces más poderosa del mundo.

2) Aplicación al caso americano.—Las ideas de Vitoria, expuestas incidentalmente en un fragmento—quizá no leído—de la relección *De temperantia*, llegan a su plena expresión en la primera relección *De Indis*. Desde el primer momento plantea una pregunta, que va derecha al fondo del asunto: «Esos bárbaros, antes de la llegada de los españoles, ¿eran verdaderamente dueños pública y privadamente de sus cosas y posesiones, y había entre ellos algunos hombres que fueran verdaderos príncipes y señores de los demás?» [37] Su respuesta, afirmativa, plantea el problema de igual a igual, enfrentando dos derechos naturales y de gentes: el de los españoles como particulares contra el derecho de los indios y el del Estado español frente a los de los Estados americanos. A nadie puede privarse de un derecho a no ser en virtud de algún título legítimo, que para Vitoria no puede ser otro que una injuria grave y suficiente. Por esto pasa revista a continuación a los títulos que pudieran justificar la guerra de los españoles contra los Estados americanos, dividiéndolos en dos partes: títulos ilegítimos y posiblemente legítimos. Entre los primeros enumera y rechaza: la autoridad universal del emperador como soberano del mundo, la autoridad universal del Papa y su pretendido señorío sobre el orbe, el derecho de descubrimiento o de invención, el derecho de compulsión contra los indios que se resisten a recibir la fe cristiana, los pecados contra la naturaleza, la elección voluntaria de la soberanía española. Su repulsa por parte de Vitoria no es más que una aplicación de los principios anteriormente establecidos en sus relecciones *De potestate civili* y *De potestate Ecclesiae*. Los títulos posibles y condicionados que pudieran justificar la intervención serían aquellos que implicaran una injuria grave contra el derecho, no sólo de los españoles, sino de todos los demás pueblos, así como de éstos contra el de los indios. Entre ellos enumera: el derecho de natural sociedad y libre comunicación, implicados en los derechos de sociabilidad natural y los derechos primarios de gentes; el derecho de evangelización, al que iría unido el de protección y tutela de los misioneros; el derecho de intervención en favor de los convertidos; el poder indirecto del pontífice para deponer o instaurar un gobierno cristiano sobre pueblos convertidos a la fe cristiana; el derecho de intervención humanitaria en defensa de los inocentes y para abolir los sacrificios humanos; la libre elección debidamente garantizada. Como título probable alega la tutela o el mandato

[37] *De Indis* 1.ª 4, ed. BAC, p.650.

colonizador sobre pueblos retrasados. Pero si no hay injuria, no hay causa justa de guerra.

No es necesario examinar estos títulos en pormenor [38]. Baste con resaltar la gallarda objetividad con que Vitoria se coloca ante el problema, confrontando los derechos de los españoles y americanos de igual a igual, a la luz de unos principios luminosos que bastaban por sí solos para resolver las complicadas cuestiones que venían agitándose desde siglos atrás. Con ello mereció el gran maestro salmantino la gloria de ser el fundador del derecho internacional.

El realismo, la claridad y la nobleza de sus ideas, modelo de objetividad y que constituyen un sistema político armónico y completo, marcará honda huella en todos los tratadistas posteriores. La línea trazada por Vitoria será seguida por los grandes teólogos españoles del siglo xvi: Domingo de Soto, Melchor Cano, Pedro de Soto, Martín de Ledesma, Domingo Báñez, Bartolomé de Medina, Martínez de Prado, los Salmanticenses, Juan de Medina, Covarrubias, Navarro Alpizcueta, Antonio de Córdoba, Luis de Molina, y en el xvii por Pedro de Ledesma, Pedro de Tapia, Gregorio Martínez de Segovia, Francisco Suárez, etc. No obstante, su aplicación concreta al caso de los indios americanos encontrará algunos contradictores, entre los que se destaca Ginés de Sepúlveda.

3.º **Las Casas y Sepúlveda.**—Ginés de Sepúlveda escribió varios tratados sobre el derecho de guerra. En el *Democrates primus* (1531) defiende que la guerra es lícita para los cristianos, y que la profesión de las armas es compatible con la práctica de la religión. La guerra entra en el derecho como supremo recurso, una vez que han sido agotados todos los medios pacíficos. En cuanto a las condiciones generales, tanto en este tratado como en el *Democrates secundus* no hace más que repetir las señaladas por los tratadistas anteriores: 1) Autoridad legítima para declararla, que solamente puede ser la del príncipe que ejerce legítimamente el poder sobre una república perfecta. 2) Rectitud de intención, excluyendo el deseo de venganza y el propósito de hacer la guerra para apoderarse del botín. 3) Rectitud en el modo de ejecución, o modo recto de hacerla, es decir, con moderación, teniendo cuidado el príncipe de que la soldadesca no cometa desmanes y evitando en lo posible causar daños a los inocentes. 4) Causa suficiente para declararla, la cual puede ser: *a)* repeler la violencia con la violencia, cuando no queda otro recurso, después de haber

[38] Cf. T. Urdánoz, o.c., p.594ss.

intentado todas las soluciones pacíficas; *b)* recuperar las cosas injustamente arrebatadas, tanto las propias como las de los amigos; *c)* castigar a los que cometieron las injurias y a los que cooperaron a realizarlas con su consentimiento. Excluye formalmente el deseo de apoderarse del territorio enemigo para ensanchar el propio, aunque sea estrecho y reducido [39]. Sin embargo, en el *De Regno et Regis officio* menciona como causa justa de guerra la de reducir a esclavitud a los pueblos merecedores de esa suerte, si bien suspende su juicio [40]. En el *Democrates alter* se propone vindicar la justicia de la guerra contra los indios americanos como medida previa para lograr su evangelización. Debió de escribirlo entre 1544-1545, después de promulgadas las *Leyes de Indias* (1542), de las campañas de Las Casas y las *Relecciones* de Vitoria (1538-1539), que ciertamente conoció aunque no se publicaron hasta 1557. Sepúlveda aborda la cuestión con una mentalidad retrasada y se obstina en aferrarse a ideas y argumentos que ya habían sido suficientemente considerados y refutados por Vitoria y los teólogos de Salamanca. Interpreta las bulas de Alejandro VI no sólo en cuanto que daban derecho a los españoles con carácter exclusivo a predicar la fe en aquellas regiones, sino también en cuanto que les concedían el dominio, como condición previa para la predicación. Considera que los príncipes de aquellos países carecían de potestad y autoridad legítima. El grado de incultura de los nativos americanos les hacía incapaces de regirse por sí mismos, de ejercer la soberanía y administrar sus Estados, y por esto debían ser sometidos a otros pueblos de nivel cultural superior. La predicación del Evangelio es una obligación que incumbe a los cristianos, y tienen derecho a imponerla por las armas a quienes pongan obstáculos a su difusión pacífica [41]. La guerra se justificaba, no sólo por la simple infidelidad, sino por sus pecados contra la naturaleza, la antropofagia, el culto a los demonios, y como medio de salvar de la muerte a miles de víctimas inocentes que cada

39 ANGEL LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario* (Madrid, CSIC, 1949) p.214ss; ID., traducción del *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Madrid 1951).

40 «Tertiam iusti belli causam addit Philosophus, ut herili imperio, qui ea conditione digni sunt, subiiciantur», lo cual justifica el proceder de los portugueses en Africa: «quae causa Lusitanis suffragari videri potest, ut ex Nigris Aethiopibusque... multos bello, vel per aliam occasionem, non iniuria, in servitutem Christianorum abstrahant». A Sepúlveda le parece justa esa esclavitud «iure divino et naturali conferri mihi videtur». Aunque se atiene al parecer de los más doctos: «sed haec viderint doctiores; ego nihil statuo pro certo et definito» *(De Regno et Regis officio*, l.3 n.15).

41 «A los que resisten y no se quieren someter es lícito aplicarles el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre; tal guerra es justa por naturaleza» *(Democrates alter*, ed. y trad. de M. Menéndez y Pelayo: Boletín de la R. A. de la Historia 21 [1892] IV p.292).

año eran inmoladas en los sacrificios humanos. La conclusión de todo es que los españoles tenían causa justa de guerra contra los indios para someterlos y hacerles aceptar el derecho por medio de la fuerza. «Optimo iure isti barbari a christianis in ditionem rediguntur» [42].

Sepúlveda solicitó del Consejo de Castilla y del Consejo de Indias licencia para imprimir su libro. Alguna discrepancia entre ellos les determinó a pedir informe a las Universidades de Salamanca y Alcalá, las cuales desaconsejaron la impresión (1547-1548). Sepúlveda atribuyó la negativa a maquinaciones de Las Casas, a quien califica duramente («homo natura factiosus et turbulentus», autor de un «confesonario scandaloso e diabolico... contrario a mi libro»). Extendió la misma sospecha a Melchor Cano, a quien dirigió una carta que éste contestó cumplidamente en una epístola modelo de ponderación y de la mejor prosa latina.

A pesar de haber sido prohibida la impresión, el *Democrates alter* se difundió en numerosas copias manuscritas, dando ocasión a una réplica de don Antonio Ramírez de Haro, obispo de Segovia (1549), a la que Sepúlveda contestó con su *Apologia pro libro de iustis belli causis* (Roma 1550), cuyos ejemplares se mandaron recoger en España.

La prolongación de las controversias, que duraban ya más de cuarenta años, movió a Carlos V a convocar en Valladolid una asamblea de teólogos y juristas para que discutiesen, no el libro de Sepúlveda, sino la cuestión de la licitud de las conquistas americanas. Asistieron los dominicos Domingo de Soto, Melchor Cano y Bartolomé de Carranza, el franciscano fray Bernardino de Arévalo, Pedro Ponce de León, obispo de Ciudad Rodrigo, y los juristas doctor Anaya, licenciado Mercado, licenciado Pedraza, licenciado Gasca y otros hasta catorce. Se celebraron dos reuniones (agosto-septiembre 1550 y abril-mayo 1551). Asistieron también y expusieron largamente sus razones, primero Sepúlveda y después Las Casas. En la primera convocatoria parecía asegurado el triunfo de Las Casas, pero en la segunda, quizá por la intervención de Bernardino de Arévalo, favorable a Sepúlveda, no se llegó a ningún acuerdo, aunque tampoco se autorizó la impresión del *Democrates*. Las sesiones se suspendieron, y Domingo de Soto fue encargado de hacer un resumen de las razones alegadas por ambas partes. Todavía prosiguió la discusión algún tiempo, pero tanto en el campo de las ideas como en el de los hechos prevaleció la tesis de Vitoria y Las Casas. No se abandonaron los territorios ame-

42 *Apologia pro libro de iustis belli causis* § IV *(Obras*, edición Madrid 1780) t.4 p.332.

ricanos, pero Felipe II prohibió toda guerra ofensiva por motivos religiosos, y los nuevos procedimientos pacíficos se aplicaron a la evangelización de Filipinas.

En Portugal.—En Portugal se distinguieron como cultivadores del derecho: DIEGO LÓPEZ REBELO [43]. PEDRO BARBOSA HOMEM. ALFONSO GUERRERO ALVAREZ. DON JERÓNIMO OSORIO (1506-1580), obispo de Evora, *De gloria libri V* (Florencia 1552); *De regis institutione et disciplina libri VIII* (Lisboa 1572); *De nobilitate civili; De nobilitate christiana de gloria libri V* (Florencia 1552). GASPAR DO CASAL, agustino, *De quadripartita iustitia libri tres*, etc. (Venecia 1563). FERNANDO ALVIA DE CASTRO, *Verdadera razón de Estado* (Lisboa 1616). ANTONIO LÓPEZ DE VEGA, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo. Diálogos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las Letras* (1641). FRANCISCO MANUEL DE MELO (1608-1666), *Guerra de Cataluña y Política militar* (Madrid 1638). SERAFÍN DE FREITAS († 1632), mercedario, enseñó en Valladolid y murió en Madrid: *De iusto imperio Lusitanorum asiatico* (Valladolid 1625) [44].

CAPITULO XII

Ciencias de la naturaleza

GONZALO FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS (1478-1557), en su *Historia general y natural de las Indias* (1535), hace numerosas descripciones de terrenos, plantas y animales de América. ALONSO DE FUENTES (1515-?), sevillano, y poeta. Escribió *Summa de philosophia natural, en la cual assimismo se tracta de Astrulugia y Astronomia et otras sciencias*. En estilo nunca visto, nuevamente sacada (Sevilla 1547). Fue traducida al italiano por Alfonso de Ulloa. MARTÍN DEL RÍO, S.I., nació en Amberes en 1552. Enseñó en Salamanca. Escribió *Disquisitionum magicarum* (sobre la represión de la magia). FRAY LUIS DE GRANADA hace una amplia exposición de los conocimientos físicos y astronómicos de su tiempo en su *Introducción al símbolo de la fe*. PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO editó las obras de Bradwardine (1502) y la *Sphaera*, de Sacro Bosco (1505). BENITO DAZA VALDÉS (1591-1634), notario de la Inquisición. Escribió *Uso de los Antojos sobre óptica*. Ed. por E. HERNÁNDEZ BENITO: *El libro de los antojos del lic. Daza Valdés*: Imprenta Médica 21 (1957) 146-156. PEDRO DOLESE, médico y humanista valenciano: *Suma de filosofía y medicina*, donde sigue el atomismo. ANDRÉS LAGUNA (1499-1559). Nació en Segovia. Estudió en Salamanca y París. Catedrático en Alcalá (1538). Médico de Carlos V y de Julio III. Viajó mucho por el extranjero. Fue, a la vez que médico, gran humanista. Tradujo del griego a Dioscórides: *Pedacio Dioscórides Anazarbeo, Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos* (1555), y a Galeno: *Galeni de urinis libri duo* (1535). *Epitome omnium Galeni Pergamensis operum* (1548, 1551). *De contradictionibus quae apud Galenum sunt* (1554). *Vida de Galeno* (1548). Tradujo también las *Catilinarias*, de Cicerón (1557).

Los escolásticos siguieron durante bastante tiempo reduciendo la física a comentar los libros de Aristóteles o la *Sphaera*, de Sacro Bosco. LUIS NÚÑEZ CORONEL, *Physicae perscrutationes* (París 1511-1530). JERÓNIMO

[43] ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO, *Diego Lopes Rebelo, nuestro más antiguo tratadista en Derecho político*: RevEstPol 14 (1946) 163-179.
[44] PÉREZ GONZÁLEZ, ALFREDO, O. DE M., *Doctrina internacionalista de Serafín de Freitas*: Estudios (Madrid 1962).

PARDO, *Introductiones physicalium artium ad totam naturalem philosophiam* (inédita). GASPAR LAX, *Quaestiones physicales* (Zaragoza 1527). *Arithmetica speculativa* (Paris 1515). *De propositionibus arithmeticis* (Paris 1515). JUAN DOLZ, *Cunabula omnium fere scientiarum et praecipue physicalium difficultatum, in proportionibus et proportionalibus* (Montauban 1518). JUAN LORENZO DE CELAYA, *Expositio in octo libros Physicorum Aristotelis... secundum triplicem viam beati Thomae, realium et nominalium* (Paris 1517). ALONSO DE CÓRDOBA, *Tabullae Astronomiae* (Venecia 1503). PEDRO MARGALLO, *Physices compendium* (Salamanca 1520). JUAN MARTÍNEZ SILÍCEO, *Ars arithmetica in Theoricam et Praxim scissa* (Paris 1514). *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá 1516). *De usu Astrolabii compendium*. PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO, *Tractatus Arithmeticae practicae, qui dicitur Algorismus* (Paris 1496). *Commentarius in Sphaeram Ioannis de Sacro Busco cum Petri de Alliaco in eundem quaestionibus* (Paris 1498). *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá 1516). *Apotelesmata astrologiae christianae* (Alcalá 1521). JUAN PÉREZ DE MOYA (1513?-1597). Bachiller de Santesteban de Puente (Jaén). Estudió en Alcalá y Salamanca. Canónigo de Granada (1590). Escribió entre otras obras: *Arithmetica practica y especulativa* (Salamanca 1562); *Astronomia, Cosmographia y Philosophia natural* (Alcalá 1573); *Philosophia secreta* (Madrid 1585); *Manual de contadores* (Alcalá 1582). DIEGO LÓPEZ DE ZÚÑIGA, O.S.A. († h.1530). Defendió el sistema de Copérnico. Su comentario al libro de Job fue prohibido por la Inquisición (1616) al mismo tiempo que condenó a Galileo. PEDRO JUAN NÚÑEZ (1502-78), portugués, profesor en Coimbra, inventó el «nonius». *De crepusculis* (Lisboa 1542). MANUEL RAMÍREZ DE CARRIÓN, *Maravillas de naturaleza, en que se contienen dos mil secretos de cosas naturales, dispuestas por abecedario a modo de aforismos fáciles y breves* (Córdoba 1629). JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, S.I., *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias cuestiones naturales. Oculta filosofía de la Sympatia y Antipatia de las cosas* (Madrid 1634). HERNANDO CASTRILLO, S.I., natural de Cádiz: *Historia y Magia natural, o Ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los más profundos misterios y secretos del Universo visible, en que se trata de Animales, Pezes, Aves, Plantas, Flores, Yerbas, Metales, Piedras, Aguas, Semillas, Parayso, Montes y Valles, donde trata de los secretos que pertenecen a las partes de la tierra* (Trigueros, por Diego Pérez Estupiñán, 1649; reimpresa en Madrid 1692 y 1723). Fue traducida al latín, en versión muy defectuosa y tendenciosa: *Historia et Magia naturalis, sive Scientiae occultae Philosophiae: ubi singulares notitiae mysteriorum universae Naturae exquisita sagacitate proponuntur et enodantur* (Sevilla 1700) [1].

GOMEZ PEREIRA (1500-post 1558).—Nació en Medina del Campo. Estudió filosofía y medicina en Salamanca. Escribió *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae* (Medina del Campo 1558). Su obra más famosa es la *Antoniana Margarita, opus nempe physicis, medicis, ac theologis non minus utile quam necessarium* (Medina 1554;

[1] Véase sobre este tema ACISCLO FERNÁNDEZ Y VALLIN, *Cultura científica de España en el siglo XVI*. Discurso en la Academia de Ciencias (Madrid 1896 [1893?]); M. MÉNDEZ BEJARANO, *Historia de la fil. esp.* (Madrid 1925); JOSÉ MARÍA MILLÁS VALLICROSA, *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona 1960); C. DUBLER, *D. Andrés de Laguna y su época* (Barcelona 1955); *IV Centenario del doctor Laguna* (Segovia, Instituto Diego de Colmenares, 1959); F. PICATOSTE Y RODRÍGUEZ, *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI* (Madrid 1891); ID., *Estudios sobre la grandeza y decadencia de España. Los españoles en Italia*, 3 vols. (Madrid 1887); J. REY PASTOR, *Los matemáticos españoles del siglo XVI* (Oviedo 1926).

Madrid 1744). Este extraño título responde a haber querido unir en él los nombres de sus padres, Margarita y Antonio. Es una obra prolija, desordenada, llena de repeticiones, en que vuelve insistentemente una y otra vez sobre unos cuantos temas. Proclama su independencia doctrinal; lo único que le ha movido a escribirla es la verdad: «nihil praeter veritatem impulisse me, ut praesens opus conficerem». Su único criterio para investigar en el campo de la naturaleza es la razón y la propia experiencia. Fuera de la fe cristiana, prescinde de cualquier clase de autoridades: «prius vos monens, me nullius, quantumvis gravis auctoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantum rationibus innixurum».

Esta libertad de pensamiento la aplica, sobre todo, para rechazar numerosas teorías aristotélicas y escolásticas. Considera una pura ficción la distinción real entre esencia y existencia. Niega la materia prima y la forma sustancial. Califica de teoría inútil y absurda la educción de las formas de la potencia de la materia. Los únicos principios de los cuerpos son los cuatro elementos que admitían los griegos anteriores a Aristóteles: agua, aire, tierra y fuego. Son entidades simplicísimas, que no constan de verdadera materia ni tampoco tienen formas. De la unión entre ellos provienen todas las sustancias corpóreas. Rechaza también que la materia constituya el principio de individuación. Tan individua sería la materia como la forma.

En psicología hace resaltar la distinción radical entre alma y cuerpo, tanto por su esencia como por sus funciones. El alma no sólo puede ejercer sus operaciones de sentir y entender sin el cuerpo, sino que éste es más bien un estorbo. El alma entenderá más fácilmente después de la separación, en lo cual basa Pereira un argumento para demostrar su inmortalidad. La misma alma es la que siente, entiende y quiere. No hay más que dos facultades sensibles internas: la imaginativa y la memoria, pero son inútiles el sentido común y la estimativa. El entendimiento agente es la misma alma en cuanto activa; y el posible, en cuanto pasiva o receptiva. Pereira no establece separación entre conocimiento sensitivo e intelectivo. Los sentidos no perciben el objeto exterior en sí mismo, sino solamente las afecciones subjetivas que producen los objetos en los órganos [2]. El alma no se

conoce directamente a sí misma, sino reflexionando sobre sus propios actos, después de haber sido afectada por los objetos, que actúan sobre ella por medio de la fantasía. Pero de aquí deduce con absoluta certeza su propia existencia, como una consecuencia inmediata e intuitiva: *Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum* [3].

De estos principios se deriva su teoría sobre el automatismo de los animales. La definición del hombre como «animal racional» no es buena, pues la palabra «racional» no expresa con claridad la diferencia entre el hombre y los animales brutos. No debe admitirse una facultad sensitiva común entre el hombre y los animales: «sensificam facultatem communem brutis ac hominibus». Los animales no sienten, porque si sintieran no podrían menos de entender, raciocinar, afirmar y juzgar lo mismo que los hombres, y sus almas serían espirituales e inmortales. Los animales son puros autómatas, que no sienten ni tienen ningún conocimiento de las cosas. Para explicar los movimientos y las reacciones, aparentemente cognoscitivas, de los brutos, basta con suponer en ellos una fuerza mecánica, parecida a la del imán, que atrae el hierro: «ferrum ceu magnete trahitur». Es una fuerza oculta que se acumula en la parte del cerebro de donde nacen los nervios y a donde van a parar las imágenes de las cosas, que les hace reaccionar y, por medio de los mismos nervios, mover los músculos y los miembros.

Al final de la *Antoniana Margarita* figura un tratadito destinado a demostrar la inmortalidad del alma. Pereira rechaza los argumentos clásicos y propone otras razones que considera originales suyas («quas usque in haec tempora inventae non fuisse»). La primera y principal consiste en afirmar que, si el alma puede ejercer sus operaciones de sentir y entender sin el cuerpo, también puede existir y vivir sin necesidad de él.

¿Conoció Descartes la *Antoniana Margarita*? Pereira publicó su obra en 1554, y Descartes su *Discurso del método* en 1637. Son tantas las coincidencias entre ambas obras, que es difícil atribuirlas a pura casualidad. Tanto uno como otro declaran prescindir de toda autoridad, dejando aparte las verdades de la religión, y proceder solamente con la razón y la experiencia. La fórmula del «cogito, ergo sum» se halla, casi a la letra, en Pereira: «Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum». Ambos identifican el alma con sus actos. En Descar-

[2] *Antoniana Margarita* (Medina [1]1554) col.27: «Sentire nihil aliud esse quam organum facultatis sensitricis... affici ab specie sensati... Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis. Quod non aliter fit quam ad affectionem organi animam informantem affici, prout ipsum affectum est; quam affectionem in se animadvertentem anima, dicitur videns rem; non enim est aliud videre rem quam vertere intuitum animam in suam affectionem». Cf. col.87.

Sobre Gómez Pereira, véase M. Solana, *Hist. de la fil. esp.* I p.208-271; Menéndez Pelayo, *La «Antoniana Margarita» de Gómez Pereira*, en *La Ciencia Española* II p.168ss; N. Alonso Cortés, *Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía* (Valladolid 1930); E. Bullón, *Los precursores españoles de Bacón y Descartes* (Madrid 1905); P. Laín Entralgo, *Historia de la Medicina moderna y contemporánea* (Madrid 1963).

[3] *Antoniana Margarita* col.573-754.

tes, la esencia del alma es el «pensamiento», entendido de manera amplísima, en cuanto que comprende toda actividad de conciencia: sentir, imaginar, querer, entender, etc. Ninguno de los dos establece una separación ni distinción clara entre sentido y entendimiento. Sentir y pensar son actividades del alma espiritual y, por lo tanto, no pueden atribuirse a los brutos. Ambos coinciden en negar el alma a los animales, considerándolos como simples autómatas, a la manera de máquinas que reaccionan mecánicamente ante los estímulos exteriores [4]. Pero Descartes apenas cita, y es muy difícil poder señalar sus fuentes en concreto.

El licenciado MIGUEL DE PALACIOS, catedrático de artes y teología de Salamanca, combatió las teorías de Pereira en una carta que le dirigió: *Obiectiones Michaelis de Palacios adversus nonnulla e multiplicibus paradoxis Antonianae Margaritae et apologia earumdem* (Medina del Campo 1555). El doctor FRANCISCO DE SOSA le dirigió asimismo una carta en forma burlesca, titulada: *Endecálogo contra Antoniana Margarita, en el qual se tratan muchas y muy delicadas razones y autoridades: con que se prueva que los brutos sienten, y por sí se mueven. Trátanse ansi mismo algunas sabrosas historias dignas de ser leídas* (Medina del Campo 1556).

FRANCISCO VALLÉS (1524-92).—Nació en Covarrubias (Burgos). Estudió y enseñó medicina en Alcalá (1554). Médico de cámara de Felipe II (1572), el cual lo calificó de «divino» en medicina. Adopta una actitud independiente y ecléctica, aunque con predominio del aristotelismo. *Commentaria in quartum librum meteoron Aristotelis* (Alcalá 1558). Tradujo y comentó los *Físicos*, de Aristóteles: *Octo librorum Aristotelis de physica doctrina versio recens et commentaria* (Alcalá 1562), que resumió en *Controversiarum naturalium ad tyrones* (1563). Sobre medicina escribió numerosas obras, entre ellas: *Controversiarum medicarum et philosophicarum libri decem* (Alcalá 1556). Su obra principal y más famosa, pero sumamente desordenada y poco original, *De iis, quae scripta sunt Physice in libris sacris, sive de Sacra Philosophia, liber singularis* (Turín 1587; Lyón 1652). En ella va examinando las cuestiones más dispares, que surgen de la lectura de la «Biblia [5].

[4] M. SOLANA, *Hist. de la fil. esp.* I p.222; MENÉNDEZ PELAYO, *La «Antoniana Margarita»*, en *La Ciencia Española* II p.208ss; E. BULLÓN, *Los precursores españoles de Bacón y Descartes* p.111ss. Autores anteriores, como Darriel Huet y Pierre Bayle, han reconocido también que Descartes hubo de inspirarse en Gómez Pereira.

[5] Entre los escritos puramente científicos de medicina de este eminente médico humanista merecen destacarse: *In aphorismos et libellum de Alimento Hipocratis Commentaria* (Alcalá 1561). *De ratione victus in morbis acutis* (1569). *De morbis popularibus* (1577). *Claudii Galeni Pergameni de locis patientibus libri sex* (1551). *Commentaria in libros Galeni de differentia febrium* (1569). *De urinis, pulsibus et febribus* (1565). *Methodus medendi* (1589). *Tratado de las aguas destiladas, pesos y medidas* (1592, año de su muerte), dirigida a Felipe II. Cf. M. SOLANA, *Hist. fil. esp.* II p.297-347; E. ORTEGA-B. MARCOS, *Francisco Vallés* (Madrid 1914); E. SÁNCHEZ FERNÁNDEZ-VILLARÁN, *Vida y obras de F. Vallés de Covarrubias* (Madrid 1960); art. *Vallés*, en *Enc. Cult. Esp.* V p.570-71.

Como doctrinas filosóficas un poco notables pueden señalarse las siguientes: Hace una división de los seres que recuerda un poco las de Mario Victorino, Boecio y Escoto Eriúgena: «Ipsum ens, primum quidem duplex est, alterum enim semper ens, alterum non semper ens, rursus ipsum non semper ens, duplex. Nam alterum est per se existens, alterum alicui accidens. Rursus, quod per se existit alterum corporeum, alterum incorporeum» (*De Sacra Philosophia* c.76). Es decir, en primer lugar existe Dios desde toda la eternidad, y el mundo de los seres creados por Dios. Entre éstos, unos son sustancias, que existen por sí, y otros accidentes, que existen en otro. A su vez, las sustancias unas son incorpóreas y otras corpóreas.

Distingue el saber en: 1.º Disciplinas intelectuales: teología, jurisprudencia, medicina; 2.º artes de la palabra: gramática, retórica, dialéctica; 3.º ciencias: filosofía natural, filosofía moral, matemáticas. En orden de dignidad, la más excelente es la teología, porque versa sobre Dios, que es el objeto más excelente. Para zanjar la disputa de preeminencia entre la jurisprudencia y la medicina, divide la primera en derecho civil, el cual es superior a la medicina, y derecho contencioso, que es inferior.

Considera poco menos que ininteligible la fórmula escolástica del principio de individuación por la materia signata quantitate: «vix intelligi potest». Como tal propone, no la materia, sino la cantidad («non esse materiam, sed magnitudinem»), porque ésta es la que hace posible la divisibilidad: «verisimilius ergo refertur ad quantitatem ratio individui quam ad materiam».

El alma humana es una sustancia espiritual, inmortal, incorpórea y separable de la materia. No es el acto del cuerpo en cuanto cuerpo, sino en cuanto sensitivo e inteligente: «animam non esse actum corporis qua corpus, sed qua sensitivum et intelligens». Cuando el cuerpo ha adquirido la disposición conveniente, Dios le inspira la vida, que es, a la vez, alma sensitiva e intelectiva: «inspirat in illud Deus spiraculum vitae, quod simul sensitiva et intellectiva anima est» (c.4). El alma tiene su sede en el cerebro, en cuanto principio de la vida sensitiva. Vallés no establece distinción entre sensación e inteligencia, y atribuye razón a los animales: los caballos piensan, imaginan, sienten y se mueven por sí mismos: «certe rationem aliquam esse brutis negare non possumus citra proterviam. Certe tamen dicitur equum cogitare, imaginari, atque sentire et movere sese».

Sin embargo, hace notar que los animales solamente raciocinan acerca de las cosas sensibles: «non igitur belluae ratiocinantur simpliciter, sed quodammodo, de sensibilibus solum et caducis». La diferencia entre el hombre y el animal consiste en que solamente el primero es capaz de llegar a la sabiduría: «Bruta omnia, rationabilia etiam quodammodo et circa quaedam sunt, et intelligentiam quamdam habent, sapientiae vero nullatenus sunt capacia: itaque hominem esse animal sapientiae capacem, multo cum minori ambiguitate dicitur quam animal rationale». Por esto es preferible definirlo como animal capaz de sabiduría, que es lo que propiamente expresa su naturaleza.

Siguiendo a Diógenes Laercio, Sexto Empírico y Galeno, distingue las escuelas filosóficas en dogmáticas, académicas y escépticas (c.64). Reduce a tres clases los argumentos de los escépticos: por razón del sujeto cognoscente, del objeto conocido y del modo como el sujeto conoce el objeto. El vigor con que los expone ha dado ocasión a que algunos lo consideren como escéptico. No podemos conocer ninguna sustancia de manera directa e intuitiva. Solamente conocemos los accidentes por medio de los sentidos, que son los que perciben directamente las cualidades de las cosas. Pero tampoco tenemos ciencia cierta, por razón de la mutabilidad de los sentidos, de los objetos sensibles y del modo de sentir. Así, pues, no tenemos noticia cierta de las cosas físicas, porque versan sobre la materia, que es mudable. De lo material no cabe ciencia, que es universal, sino solamente opinión: «Homines, quantumvis studio philosophiae insudent, fieri non potest, ut aliquando inveniant rationes et causas eorum quae fiunt sub sole; sed necesse est ut in earum investigatione, dum sunt in tenebris sensuum horum, plus aut minus allucinentur, et de his etiam quae sibi videntur probabilissime, nisi seipsos velint fallere, dubitent». En cambio tenemos ciencia cierta y universal de algunas proposiciones *per se notae*, así como de las proposiciones matemáticas. No obstante, no se debe dudar de todo, como hacen los pirrónicos, sino asentir a lo más probable [6].

Por lo demás, si en esta vida no se puede conseguir la ciencia, queda otra vida perpetua y más feliz, en la cual podremos conocer más y mejores cosas en la gloria de Dios [7]. Vallés piensa que desaparecerá la mole de este mundo, y en su lugar será creado otro mucho más hermoso, perfecto y eterno (c.75 y 89).

[6] *De sacra Philosophia* (c.74): «Atque ego ita statuo: Nullius substantiae habere possumu per se notitiam, quam vocant intuitivam, quia nulla via est ad intellectum nisi per sensus; sensus vero patibiles tantum percipiunt qualitates. Accidentium vero tantum haberi potest notitia per se... Porro assertiones quaedam sunt per se notae, quarum assensus natura nobis est insitus; aliae vero sunt, quae ex primis mostratorie colliguntur; primarum habetur scientia naturalis; aliarum vero ratiocinando conquisita... Eorum vero, quae in opinione versantur, cuiusmodi sunt omnia physica problemata, constat nullum prorsus sciri posse..., sublata omni obscuritate et incertitudine, quae non possunt abesse ab opinione. Non solum autem non est hactenus comparata scientia physicarum assertionum, sed nec comparari quidem potest, quia physicus non abstrahit a materia; non tamen proinde debet more Pyrrhonicorum dubitare de omnibus, sed probabilioribus assentiri». Se ha visto también en estas ideas influencias de Vallés sobre Descartes; al menos disminuyen la originalidad de lo que éste dirá.

JUAN HUARTE DE SAN JUAN (1529-1588).—Nació en San Juan de Pié de Puerto. Estudió medicina en Alcalá (1553-59). En 1571 se estableció como médico en Baeza, donde murió. Allí publicó su libro *Examen de ingenios para las sciencias. Donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres, y el género de letras que a cada uno responde en particular* (Baeza 1575) [8]. Se propone examinar las causas de las diferencias entre las distintas clases de ingenios que hay entre los hombres, para que cada uno se dedique con provecho al cultivo de la rama del saber que mejor se acomode a su temperamento. Proclama el método de observación y experiencia frente al de autoridad: «El filósofo natural que piensa ser una proposición verdadera porque la dijo Aristóteles, sin buscar otra razón, no tiene ingenio, porque la verdad no está en la boca del que afirma, sino en la cosa de que se trata, la cual está dando voces y grita enseñando al hombre el ser que naturaleza le dio y el fin para que fue ordenada» [9].

Todas las almas son iguales en sí mismas. Las diferencias provienen del distinto temperamento de los humores—cálido, frío, húmedo y seco—en el órgano corporal que les ha cabido en suerte. El alma tiene tres potencias: memoria, imaginación y entendimiento, conforme a lo cual hay tres clases de ingenio: intelectivo, imaginativo y de memoria. Pero entre ellos caben infinitas variedades, que resultan de las distintas maneras y grados de combinarse entre sí las cualidades de calor y frialdad, humedad y sequedad. Los espíritus vitales «andan vagando por todo el cuerpo, y están siempre asidos a la imaginación y siguen su contemplación. El oficio de esta sustancia espiritual es despertar las potencias del hombre y darles fuerza y vigor para que puedan obrar» [10].

[7] Ibid.: «Quare si in hac vita ac sensuum horum ministerio, non potest scientiam naturae consequi, fit ut illum maneat alia vita beatior, in qua, a pepetua, qua in hac vita torquetur siti, sit satiandus, cum scilicet, apparuerit gloria Dei».

[8] Edición de M. RIVADENEYRA, *Biblioteca de Autores Españoles*, vol.65 (Madrid 1873). Edición R. SANZ (Madrid 1930). Véase la completa monografía de MAURICIO DE IRIARTE, S. I., *Dr. Huarte de San Juan und sein «Examen de ingenios»*. Ein Beitrag zur Geschichte der differentiellen Psychologie. Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft, Reihe II Band 4 (Münster 1938); ID., *El Doctor Huarte de San Juan y su «Examen de ingenios»*. Contribución a la historia de la psicología diferencial. Ediciones Jerarquía (1939); Santander-Madrid, Aldus, ^{3}1948). El *Examen de los ingenios* ha tenido amplia difusión, habiéndose contado 27 ediciones de la obra en español, 24 en francés, 7 en italiano, 6 en inglés y 1 en flamenco, latín y alemán.

[9] *Examen de ingenios* c.1: BAE 65 p.410.

[10] Ibid., c.6: ed.c., p.428.

Huarte se anticipa a los frenólogos, localizando las facultades del alma, memoria, entendimiento y voluntad, en los tres ventrículos anteriores del cerebro, como en su órgano propio, con lo cual se inclina demasiado a una interpretación materialista y sensista del conocimiento. El ingenio de cada hombre depende de su «temperamento», es decir, del grado en que se combinan en su cerebro los distintos humores: calor y frialdad, humedad y sequedad. De aquí resultan también sus inclinaciones y disposiciones a las virtudes o los vicios. La imaginación requiere calor, la memoria humedad, y el entendimiento sequedad. De aquí proviene el predominio de estas facultades y su incompatibilidad en una misma persona. El que tiene mucha memoria, que es húmeda, tiene por lo mismo poco entendimiento, que es seco. Y así, con la edad, al secarse el cerebro, disminuye la memoria y aumenta el entendimiento (a don Quijote le sucedió lo contrario, pues «se le secó el celebro de manera que vino a perder el juicio»).

Su confianza en los sentidos y la experiencia—entendida, claro está, a su manera—tiene su contrapeso en una marcada desconfianza en el poder del entendimiento para llegar a la verdad, tendiendo a un cierto escepticismo. «La sabiduría humana es incierta y caduca» [11]. «El verdadero conocimiento de las cosas se debió de quedar por allá, y solamente vino al hombre un género de opinión que le trae incierto y con miedo si es así o no lo que afirma» [12]. «Porque las cosas que nacen de la providencia divina, como son obras sobrenaturales, pertenece su conocimiento y solución a los metafísicos, que ahora llamamos teólogos». Se inclina a Pomponazzi, creyendo que los argumentos para demostrar la inmortalidad del alma no son filosóficamente concluyentes.

La aplicación de sus teorías lleva al doctor navarro a verdaderas extravagancias, como cuando en el capírulo 18 señala reglas para la generación dirigida de los hijos y para su buena crianza. Todo lo reduce a combinaciones de frío y calor, humedad y sequedad. Para criarlos fuertes y robustos aconseja, entre otras cosas, «buscar una ama moza, de temperamento caliente y seco, o según nuestra doctrina, fría y húmeda en el primer grado, criada a mala ventura, acostumbrada a dormir en el suelo, a poco comer y mal vestida, hecha a andar al sereno, al frío y calor. Esta tal hará la leche muy firme y usada a las alteraciones del aire, de la cual manteniéndose muchos días, los

[11] Proemio: ed. c., p.407.
[12] Ibid., c.9: ed.c., p.438.

miembros del niño vendrán a tener mucha firmeza» [13]. De un estilo semejante son las demás prescripciones.

Es notable su clasificación de las ciencias, en que se anticipa a Bacón en tomar como criterio las facultades del alma a que corresponden: entendimiento, memoria o imaginación. Ciencias del entendimiento son: Teología escolástica, dialéctica, filosofía natural, filosofía moral, medicina teórica, jurisprudencia práctica. Ciencias de la memoria: Teología positiva, idiomas, medicina práctica, cosmografía, aritmética, astronomía, arte militar. Ciencias de la imaginación: Poesía, elocuencia, música.

MIGUEL SABUCO († post 1590).—Bachiller y boticario en Alcaraz. Escribió dos diálogos, uno en castellano y otro en latín, sobre *Vera medicina y vera filosofía oculta a los antiguos*. Su obra más famosa es la *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada por los grandes filósofos antiguos: la cual mejora la vida y la salud humana* (Madrid 1587), que publicó a nombre de su hija doña Luisa de Oliva Sabuco de Nantes Barrera (1562-?).

Consiste esta obra en cuatro coloquios entre los pastores Antonio, Veronio y Redonio, que hablan sobre temas médicos, agrícolas, astronómicos, políticos y algunos filosóficos. Su propósito es ante todo médico. Trata de investigar «las causas naturales de por qué el hombre vive y por qué muere o enferma». La fundamental es la unión y el influjo entre alma y cuerpo. En este sentido trata de las pasiones y afectos del alma, en cuanto que pueden alterar la salud e incluso llegar a producir la muerte. El alma, creada por Dios, está localizada en el cerebro: «En el cerebro está el alma divina». Es una obra escrita en elegante castellano, que tiene más interés para la historia de la medicina que para la de la filosofía. Declara modestamente que «este libro faltaba en el mundo, así como otros muchos sobran». Se propone aclarar dos yerros grandes que traen perdido el mundo y sus repúblicas, que son: estar errada y no conocida la naturaleza del hombre, por lo cual está errada la medicina; este yerro nació de la filosofía y sus principios errados, por lo cual también gran parte, y la principal, de la filosofía está errada». Su libro servirá «para dar luz de la verdad al mundo y para que los venideros gocen de la filosofía y de la alegría y contento que consigo trae, pues los pasados no gustaron sino de la oscuridad y tormento que los falsos principios causaron, y así un yerro nació de otro» [14].

[13] Ed. c., p.518.
[14] *Nueva filosofía de la Naturaleza del hombre*. Ed. Rivadeneyra: BAE (Madrid 1873) p.330-331. Cf. *Miguel Sabuco (antes Doña Oliva)*, en *Obras* por BENJAMÍN MARCOS, con prólogo

ISAAC CARDOSO (1615-80).—Médico portugués. Judío converso. Se doctoró en medicina en Salamanca y ejerció su profesión en Madrid y Valladolid. Retornó al judaísmo y emigró a Italia, estableciéndose en Venecia. Su obra principal es *Philosophia libera in septem libros distributa, in quibus omnia quae ad Philosophum Naturalem spectant, methodice colliguntur et accurate disputantur* (Venecia 1673). La dedicó al senado veneciano, porque «a una libre ciudad corresponde una filosofía libre». Según Menéndez Pelayo, «fuera de Benito Espinosa, no produjo la raza hebrea en el siglo XVI mayor entendimiento ni hombre de saber más profundo y dilatado que Isaac Cardoso» [15]. Adopta una actitud ecléctica: «—¿Qué secta hemos de seguir? —Ninguna. —¿A qué filósofo? —A todos y a ninguno, porque el estudioso no debe jurar en las palabras del maestro, sino elegir lo mejor de cada uno y lo que más se conforme a la razón y parezca más verosímil» [16]. Su erudición es amplísima. Conoce y cita a los escolásticos y humanistas españoles, así como a Telesio, Campanella, Descartes, Gassendi y Maignan. En la cuestión «de principiis rerum naturalium» se burla de la materia prima de Aristóteles: «¿Dónde está, pues, ese cuerpo insensible, sin cualidad ni cantidad? ¿Dónde ese fantasma o vana sombra? Ni en los elementos, ni en el cielo, ni en los mixtos, ni en parte alguna, a no ser en nuestro pensamiento. ¿Y cómo ha de crear nuestro pensamiento entes naturales? Los principios de toda composición natural no son lógicos ni gramaticales, sino reales, naturales, físicos y sensibles» [17]. Por su parte se proclama partidario de los átomos, «mínimos e indivisibles principios de las cosas naturales, de los cuales se compone y en los cuales se resuelve todo..., llamados por los pitagóricos unidades. Son corpúsculos sólidos, individuales, insecables, indivisibles, pero no como un punto matemático, sino tan sólidos, compactos y mínimos, que no pueden ser divididos» [18].

LUIS RODRÍGUEZ DE PEDROSA (1599-1673).—Médico portugués. Nació en Lisboa. Estudió y enseñó en Salamanca, donde publicó el primer tomo de diez que tenía preparados: *Selectarum Philosophiae et Medicinae difficultatum quae a philosophis vel ommittuntur vel negligentius examinantur* (Salamanca 1666). Trata de diversos temas y muestra conocer las teorías mecanicistas de Descartes y Gassendi. Se aparta del aristotelismo afirmando que los cuatro elementos son cuerpos simples y no compuestos de materia prima y forma sustancial.

del Dr. Tomás Maestre, en *Biblioteca filosófica:* Los grandes filósofos españoles III (Madrid 1923); JULIÁN SÁNCHEZ RUANO, *Doña Oliva Sabuco de Nantes. Su vida, sus obras, su valor filosófico y su mérito literario* (Salamanca 1867).

15 MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos españoles* II l.5 c.2 (BAC, Madrid 1956) p.243

16 *Philosophia libera. Prohemium.*

17 *Philos. libera* l.1 (Venecia 1673) p.2-4.

18 *Philos. libera* p.9. La concepción atomista de la materia es, pues, común en estos filósofos españoles de la naturaleza. Gómez Pereira, Vallés, Cardoso y otros, resucitada por el valenciano Pedro Dolese, antes que Descartes y Gassendi la divulgaran (MENÉNDEZ PELAYO: ibid., p.246).

CAPITULO XIII

La escolástica en el Renacimiento

NOMINALISMO

El movimiento humanista no cortó el desarrollo de la escolástica. Aunque realizó una labor sumamente valiosa en la recuperación de multitud de elementos antiguos y puso en marcha principios y sentimientos que se incorporarán al proceso de la formación del espíritu moderno, en el aspecto filosófico fue más bien un episodio brillante y espectacular, pero por debajo del cual siguen fluyendo las corrientes procedentes del siglo XIII—tomismo, buenaventurismo, escotismo—, a las cuales se suma, en el XIV, una nueva—el nominalismo—, que de momento prevalece sobre las anteriores y será el fondo que dará carácter a la filosofía moderna. Sin menoscabar la importancia que en muchos aspectos tuvo el Renacimiento, podríamos decir que, con humanismo o sin él, la filosofía moderna habría seguido una trayectoria muy semejante a la que ha tenido.

En los siglos XIV y XV, el nominalismo llegó a predominar en la mayor parte de las universidades europeas. Las otras corrientes se consolidan dentro de las órdenes religiosas a que pertenecían sus jefes de escuela, pero se mantienen un poco al pairo o al margen de las nuevas orientaciones. Abandonan las grandes visiones panorámicas de los sistemas del siglo XIII y centran su interés en cuestiones particulares, a veces muy secundarias, haciéndolas objeto de interminables disputas. Al espíritu de investigación y de progreso sucede el de crítica sobre las opiniones ajenas, más que de autocrítica sobre las propias. En lugar de continuar los grandes caminos abiertos por los genios del siglo XIII y de renovar vitalmente las doctrinas, sus sucesores se contentan con el papel de repetidores, abreviadores y comentaristas. Las escuelas se recluyen en sí mismas, dedicándose a la labor de exposición o defensa de las doctrinas de sus jefes respectivos.

En las facultades de artes, la lógica adquiere un papel preponderante. Las disputas y ejercicios prácticos ocupaban buena parte del horario escolar, siendo causa de un abuso de alambicamientos y sutilezas, que llegan al extremo en los nominalistas españoles que enseñaron en París a principios del siglo XVI. La filosofía natural se reducía a comentarios de los libros correspondientes de Aristóteles. Las cuestiones de la metafísica se daban envueltas en la lógica (predicamentos). Algo mejor se estudiaban las matemáticas. La teología natural y la ética se remitían a la facultad de teología, y tampoco aparecen tratados especiales de psicología.

La ciencia venía a reducirse a un saber sobre libros—comentarios, exposiciones, explicaciones, discusión de opiniones—descuidando el estudio de la realidad en sí misma, como si toda la sabiduría estuviera ya hecha y contenida en los libros de los antiguos y no hiciera falta más que estudiarla en los «autores». Seguían como libros de texto la *Isagoge*, de Porfirio, el *Organon* y los diferentes libros de Aristóteles, las *Súmulas* de Pedro Hispano. En la facultad de artes de París, a fines del siglo XV, se explicaba todavía el *Doctrinale puerorum*, de Alejandro de Villedieu († 1240); el *Graecismus*, de Eberardo de Béthune († 1212); el *Catholicon*, de Juan de Janua; el *Mammatrectus*, de Juan Marchesini; el *Floretus* y el *Cornutus*, de Juan de Garland. En astronomía figuraba el *Tractatus de Sphera*, de Sacro Bosco (Juan de Holywood, † h.1256). En teología continuaba como libro de texto las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, que a Vitoria le costará trabajo sustituir en Salamanca por la *Suma* de Santo Tomás.

El resultado fue una escolástica agotada, desvitalizada y estéril, enredada en cuestiones muchas veces inútiles o insolubles, que tenía su flanco abierto a las diatribas de los humanistas, los cuales reprocharán a sus representantes su mal latín, su terminología bárbara y la proliferación de cuestiones abstrusas o inextricables. El tema de las «nugas», la «calígine» y la barbarie, a fuerza de repetirlo, llegará a convertirse en un tópico empalagoso en boca de los humanistas, no siendo capaces de calar en el fondo de muchas cuestiones, bastante más importantes de lo que ellos eran capaces de comprender. Sin embargo, prescindiendo de las exageraciones que había en muchas de esas críticas superficiales y estereotipadas, en el fondo eran manifestaciones de un nuevo espíritu, un nuevo ambiente y una manera nueva de ver las cosas, y los sarcasmos de los humanistas sirvieron, por reacción, para aguijonear a los teólogos y filósofos escolásticos a la reforma de sus métodos.

Nominalistas españoles en París.—Desde finales del siglo XV aparece en París un nutrido grupo de españoles que llega a ejercer una casi hegemonía en la lógica hasta mediados del siglo XVI. Podría considerarse como precursor el toledano JACOBO MAGNUS, que residió en la corte francesa como predicador del rey Carlos VI (reinó de 1381-1422). Escribió un *Sophologium* (Paris 1516), que versa sobre teología moral, pero en el cual expone las artes liberales, especialmente la lógica (términos, proposiciones, argumentos, consecuencias, insolubilia y obligatoria) [1].

ANDRÉS LIMOS († h.1495).—Valenciano («valentinensis in artibus praeceptor acutissimus»). Estudió y enseñó en París. Escribió *Opus dubiorum insolubilium* (Paris 1488). Quizá se identifica con éste MARTÍN LIMOS, maestro parisiense que escribió *Introductiones in Logicam* (Zaragoza 1495). El sevillano AGUSTÍN PÉREZ DE OLIVÁN enseñó artes en el colegio de Sainte Barbe hacia 1504. Escribió *In Posteriora Aristotelis Commentarius* (Paris 1506). FERNANDO DE ENZINAS († h. 1528), vallisoletano. Dialéctico agudísimo. Enseñó en el colegio de Beauvais. Escribió: *Liber secundus de relativis atque oppositionibus in propositionibus in quibus ponuntur relativa* (Paris 1500), *Opus sillogismorum* (1518), *Primus tractatus summularum cum textu Petri Hispani* (Alcalá 1520), *Oppositionum liber primus... in quo quae ad primum tractatum Petri Hispani pertinent disputantur* (1520), *Exponibilia* (1521), *De compositione propositionis mentalis* (1521), *Tractatus de verbo mentis et syncathegorematicis* (1528), *Termini perutiles et principia dialectices communia* (Toledo 1534). ALVARO THOMAS, portugués, natural de Lisboa. Maestro en el colegio Coqueret. Escribió: *Liber de triplici motu, proportio-*

[1] PRANTL, K., *Geschichte der Logik im Abendlande* IV p.140ss; H. ELIE, *Quelques maîtres de l'Université de Paris vers l'an 1500*: ADHLMA 25-26 (1950-51) 193-243; A. GÓMEZ IZQUIERDO, *Apuntes para la Historia de la Lógica en España*: Rev. de Aragón (1904-1905); EHRLE, F., *Der Sentenzen-Kommentar P. von Candia* (Münster i. W. 1925) p.245-246.

Los humanistas españoles, comenzando por Vives, fustigaron duramente las sutilezas de sus compatriotas parisienses.

«Si Sortes incipit per ultimum esse esse albus, Sortes incipit per primum esse esse albus et non e contra». «Socrates non in quantum non homo non est animal». «Non homo non possibiliter currit». «Asinus Antichristi non est filius Chimerae». «Quae res est quae est hominis quilibet asinus, non tamen est quilibet asinus hominis?» *(In pseudodialecticos*, en *Opera* III p.43-44). En su comentario a la *Ciudad de Dios* dialoga así con San Agustín: Nimis es, Augustine, quod sit dictum cum bona venia et ingenii et sanctitatis tuae, nimis rudis es, et visu hebeti. Nulla hic tu vides instantia, quae boni dialectici et theologi tradunt, primum esse, primum non esse: ultimum esse, ultimum non esse. In morte est in primo instanti non esse, quia tunc desiit esse. Nondum intelligis? Expone sic: Nunc non est, et immediate ante hoc fuit. Non intelligis quid sit *immediate*? Nimirum non est vocabulum tui temporis: nostrum est, ut scias non solis Romanis licuisse in linguam latinam. Rursus sic expone: Nullum est dabile instans ante hoc, inter quod et hoc non fuit. Necdum capis?; redi ergo ad scholam, et doceant te ista pueri, nam melius haec pueri tenent, quippe puerilia, quam senes. Sed alias de his rebus suavius ego et tu confabulabimur» (l.13 c.11).

«Sola Hispania naenias amplectitur, Enzinas, Naveros, Dulardos in praetio habet» (CARDILLO DE VILLALPANDO).

«Tum Gaspar Lax, Ferdinandus Enzinas, duo fratres Coroneli, Ioannes Dolzius, Hieronymus Pardo, Cuetus, Dullartus, Naverus, aliique quamplurimi temporibus eisdem, docere se profitebantur, adrogantibus sane verbis, vertere in candida nigrum, et caelum nummo venales exhibere, et quibus respondere non possent, praestigiis cum Davo ludificari; rem sane veris disciplinis perniciosam, quam non aliter inhiberi posse video (nam regnat adhuc in multis Hispaniae locis)» etc. *(De adserenda Hispanorum eruditione*, de ALFONSO GARCÍA MATAMOROS [Madrid 1769] p.42. Ed. José López de Toro [Madrid 1943] p.198).

LUIS DE CARVAJAL, O.F.M., increpa a los dialécticos en un tono indignado, semejante al de Vives: «Quid de Dialectica dicam? Me tempus deficeret, si eius exilium, et iustissimas quaerelas et fontes, unde id evenerit, in praesentia narrarem. O ignorantissimos et garrulos Sophistas! Nam vos mea petit oratio. Laxos dico, Enzinas, Dullaertos, Pardos, Spinosas, Coronelos, Quadrupertitos, et reliquos huius farinae mystas... Vos vero loco veritatis, quae simplicissima est, monstra illa, suppositiones, obligationes, exponibilia, insolubilia, calculationes et reliqua interminata, et quasi quoddam falsitatis pelagus nobis discenda tradidistis; ut obrueretis candida iuvenum ingenia. Ut inter tot laqueos, tenebras et salebras, ac ferrea vincula, quasi ad Sireneos scopulos haereant ad veritatis lucem nunquam perventuri» *(De restituta Theologia* fol.19v-20r).

nibus annexis magistri Alvari Thomae Ulixbonensis, philosophicas Suiseth calculationes ex parte declarans (Paris 1510). JERÓNIMO PARDO († 1505), burgalés. Estudió y enseñó en el colegio de Montaigu, donde fue amigo y quizá maestro de Juan Mair, el cual dice de él: «ferme graviores difficultates logicas acutissime dissolvit». En su *Medulla dialectices* (Paris 1500, 1505) sigue la orientación nominalista, recogiendo elementos de Ockham, Pedro de Ailly, Gregorio de Rímini, Marsilio de Inghem, Pablo de Pérgola, Lemaistre y Bricot, pero mantiene un tono discreto de libro escolar, evitando incurrir en exageraciones y sutilezas ridículas. Se conserva manuscrita una obra sobre *Introducciones phisicalium artium Hieronymi Pardi ad totam naturalem philosophiam* (Biblioteca de Fernando Colón n.3351).

En Montaigu enseñaron los hermanos segovianos LUIS NÚÑEZ CORONEL († 1531) y ANTONIO NÚÑEZ CORONEL († h.1521), que estudiaron en Salamanca y fueron a París hacia 1500. Antonio fue discípulo predilecto de Mair en Montaigu. Pasaron a Flandes y fueron consejeros y predicadores en la corte de Carlos V. Luis regresó a España en 1515 y derivó hacia el erasmismo. Escribió *Tractatus de formatione syllogismorum* (Paris 1507). *Physicae perscrutationes* (Paris 1511,1530; Alcalá 1539). Antonio es autor de numerosas obras [2].

GASPAR LAX (1487-1560).—Natural de Sariñena. Estudió en Zaragoza y París, donde fue discípulo de Mair en Montaigu. A los veinte años se graduó en artes y enseñó en París probablemente hasta 1524, en que salió por un decreto de expulsión de extranjeros. Desde 1525 hasta su muerte enseñó en Zaragoza. Su agudeza dialéctica le mereció el calificativo de «príncipe de los sofistas parisienses». Ribeyro lo llama «sophistarum maximus». El palentino Antonio Alcaraz, que fue discípulo suyo, pondera sus disertaciones como «adeo claras, perspicuas, utiles, suaves atque splendescentes reperies, ut Boristhenis dulcedinem atque abundantiam sentire videantur». Luis Vives, que fue discípulo suyo, lo admiraba por su memoria y su agudeza dialéctica («virum ingenio quam acerrimo et memoria tenacissima») y no le regatea su afecto personal, pero abomina de sus métodos. Parece que en sus últimos años cambió de procedimientos y lamentaba el tiempo malgastado en sutilezas dialécticas [3]. Publicó numerosas obras, casi todas de corta extensión. La mayor parte versan sobre temas de lógica, y algunas sobre física y matemáticas.

[2] *Tractatus exponibilium et fallaciarum* (Paris 1509). *Quaestiones logicae secundum viam realium et nominalium, hoc est, ad Porphyrii Praedicabilia et Aristotelis librum Praedicamentorum* (1509). *In Posteriora Aristotelis, una cum textu a Ioanne Argyropilo traducto, commentaria* (1510). *Prima pars Rosarii... in qua De propositionibus multa notanda, De materiis propositionum, De contradictoriis in obliquis, De conditionatis et conversionibus ex libro consequentiarum eiusdem assumptis, De modalibus, De propositionibus de futuro contingenti et de modo arguendi ab affirmativa ad negativam* (1511). *Secunda pars Rosarii logices... Primum de Suppositionibus, Secundum de generibus suppositionum, Tertium de relativis, Quartum de regulis suppositionum, Quintum de ascensu et descensu, Sextum de ampliationibus, Septimum de appellationibus* (1512). *Super librum Praedicamentorum Aristotelis, secundum utriusque viae, realium scilicet et nominalium, principia commentaria* (1513). *Tractatus syllogismorum* (1517). *Duplex tractatus terminorum* (1518).

[3] «Dullardum ego et Gasparem Lax praeceptores olim meos, quos honoris gratia nomino, querentes saepe summo cum dolore audivi, se tam multos annos rei tam futili, atque inani impendisse» (VIVES, *In pseudodialecticos*, en *Opera* III p.63). Escribió: *Tractatus exponibilium propositionum* (Paris 1507). *Tractatus syllogismorum* (1510). *De solubilibus et insolubilibus* (1511). *Quaestiones in insolubilibus* (1512). *Tractatus de materiis et oppositionibus in generali* (1511). *Tractatus de oppositionibus propositionum cathegoricarum in speciali et de earum aequipollentiis* (1512). *Obligationes* (1512). *Impositiones* (1512). *Insolubilia* (1513). *Calculationes* (1515). *De propositionibus arithmeticis* (1515). *Arithmetica speculativa* (Paris 1515). *Proportiones generales philosophiae* (Zaragoza 1517). *Tractatus Parvorum logicalium* (Zaragoza 1521). *Quaestiones phisicales* (1527). *De arte inveniendi medium* (1528). *Summa syllogismorum* (1529). *Quaestiones in libros Peryermeneias et Posteriorum Aristotelis* (1530). *Tractatus consequentiarum* (1532).

JUAN DOLZ.—Natural de Castellar (Teruel). Fue discípulo de Lax en Montaigu. Enseñó artes en el colegio de Lisieux (h.1509) y después en Montauban. El P. Villoslada califica sus libros «de lo más fastidioso, enrevesado, fútil, oscuro, que ha producido la escolástica decadente» [4].

JUAN LORENZO DE CELAYA (h.1490-1558).—Valenciano. Fue a París hacia 1505. Estudió con Gaspar Lax en Montaigu. Enseñó en el colegio de Coqueret (1510-15) y fue maestro de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Pasó después al colegio de Sainte Barbe (1515-22). En 1522 se graduó en teología y regresó a España hacia 1524. Enseñó en la universidad de Valencia (1525), de la que fue rector, abandonando la filosofía para dedicarse por completo a la teología. Fue escritor sumamente fecundo [5]. Sigue la orientación nominalista; pero con independencia, dando cabida al aristotelismo y evitando las extremosidades de algunos contemporáneos: «Praeter philosophum, id est, veritatem ipsam, et Petrum Hispanum, hispanorum decus et columen, imitari volui neminem... Nullius tamen sumus addicti iurare in verba magistri». Tenía en gran estima a Santo Tomás, aunque en la cuestión del principio de individuación se aparta del tomismo, negando que el accidente se individualice por su sujeto de recepción. Con Escoto y los nominalistas admite la univocidad del ser respecto de Dios y las criaturas («ens esse univocum Deo et cuiuslibet substantiae et cuilibet accidenti... michi ceteris probabiliter videtur»). Expuso la teoría del «impetus» a la manera de los nominalistas Juan Buridán y Nicolás Oresme. Su discípulo Juan Ribeyro, portugués, que enseñó en Coqueret y Beauvais, lo pondera con los epítetos más encomiásticos. Juan Mascarell lo califica de «lux clarissima mundi», «extenso toto nomine in orbe tuo». En cambio, Francisco de Vitoria alude a un maestro suyo en París, el cual conocía la opinión de todos los doctores, pero seguía siempre la peor [6].

[4] R. G. VILLOSLADA, *La Universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* p.188. Escribió: *Termini cum principiis necnon pluribus aliis ipsius Dialecticis difficultatibus* (Paris 1510). *Syllogismi magistri Ioannis Dolz aragonensis de Castellar* (1511). *Disceptationes super primum tractatum summularum, cum nonnullis suorum terminorum intellectionibus* (1513). *Cunabula omnium fere scientiarum et praecipue physicalium difficultatum, in proportionibus et proportionalibus* (Montauban 1518). Bonilla le atribuye unos comentarios a la *Etica* de Aristóteles (Lyon 1514).

Solía decirse que los terministas de París empleaban un año entero en comentar el «incipit» de un libro. Véase cómo comenta Dolz el «título» de las *Súmulas* de Pedro Hispano: «Non oportet quod in quolibet titulo omnes causae ponantur, sed satis est de aliquibus ut per dicenda patebit. Et si dicatur, sequeretur quod non oporteret quod titulus esset propositio vera; sed hoc est falsum, quia tunc iste esset titulus, scilicet, iste est tractatus summularum chimerae. Sequela patet, quia illic est titulus, scilicet: Iste est tractatus summularum Petri Hispani; tamen non est propositio vera, cum Petrus Hispanus non sit. Ad hoc solet dici communiter quod illa, iste est tractatus summularum Petri Hispani, capitur in hoc sensu, iste est tractatus summularum qui fuit Petri Hispani, non tamen semper ille titulus erat accipiendus in illo sensu, quia certum est quod primo fuit compositus a Petro Hispano, ille sensus esset falsus, et sic aliquis titulus pro uno tempore accipiendus est in uno sensu et alio tempore accipiendus est in alio sensu, nec hoc inconvenit. Sed incidit difficultas an ad titulum sufficit quod in eo aliqua causa importetur et non quaelibet», etc. Ante semejante manera de filosofar, no extraña la reacción indignada de Vives y de los humanistas.

[5] Entre sus muchas obras mencionaremos: *Petri Hispani Summulae logicales cum expositionibus I. de Celaya* (Paris 1515). *In libros Priorum Aristotelis* (1521). *Magnae suppositiones mag. I. de Celaya, cum parvis eiusdem* (1516). *In librum Praedicamentorum Aristotelis* (1516). *Insolubilia et obligationes* (1517). *Expositio in octo libros Physicorum Aristotelis... secundum triplicem viam beati Thomae, realium et nominalium* (1517). *In quatuor libros de Caelo et Mundo Aristotelis* (1518). *Magna exponibilia* (1518). *Aurea expositio in decem libros Ethicorum Aristotelis* (1523). En Valencia continuó su actividad literaria, pero dedicada a materias teológicas. M. L. ROURE, *Le traité «Des proportions insolubles» de Jean de Celaya:* ADHLMA (1923) 235-337.

[6] «Multi sunt ingeniosi, et tamen non sunt docti, qui sciunt opiniones et rationes omnium doctorum, et postea tenent peiorem partem. Et huiusmodi ego habui Parisius Praeceptorem» *(Vitoria, In II-II* q.51 a.3). No obstante, el mismo Celaya reprueba los abusos dialécticos: «Non eo utique fine, ut illos iudicem imitandos qui andabatarum more gladium in tenebris ventilantes, tot deliramenta fabulantur, tot ineptiis nugarumque involucris sese

JUAN DE GÉLIDA (h.1496-1556). Valenciano. Estudió en París y enseñó en los colegios de Sainte Barbe (1524) y de Lemoine. Su amigo Andrés Gouvea lo llamó a Burdeos (1547), donde enseñó y fue rector de la universidad (1551) y murió. Luis Vives lo llama «alter nostri temporis Aristoteles». Se aficionó al humanismo un poco tardíamente, pues aprendió el griego a los cuarenta años. Se inclinó a las tendencias de Jacobo Lefèvre d'Etaples. Escribió *De quinque universalibus* (Paris 1527) y *Epistolae* (Rochelle 1571). *Exhortatio de servanda amicitia* [7].

En Salamanca.—Salamanca fue una de las pocas universidades europeas que se libraron del nominalismo. A ello contribuyó sin duda la preponderancia en sus cátedras de franciscanos y dominicos, que mantuvieron las doctrinas de Escoto y Santo Tomás. No obstante, a principios del siglo XVI, tanto Salamanca como Alcalá sufren tardíamente la influencia de París, cuando ya el movimiento nominalista había entrado en un período de franca disolución. La ocasión fue el proyecto de Cisneros de fundar una nueva universidad. Enterada Salamanca de ello, hizo gestiones ante el cardenal para que la estableciera en la ciudad del Tormes. Pero Cisneros, que tenía planes muy ambiciosos de reforma, debió de poner tales condiciones, que los salmantinos no pudieron aceptar, y se aprestaron a la competencia con el nuevo y poderoso rival complutense. Esta fue la ocasión para que los partidarios de la implantación del nominalismo prevalecieran en una junta de 2 de octubre de 1508, en que, con pretexto de evitar el éxodo de maestros y discípulos a Alcalá, atraídos por la largueza de los estipendios del cardenal y por el aliciente de los nuevos métodos que allí pensaba implantar, propusieron que se fundaran en Salamanca tres nuevas cátedras, de teología, lógica y filosofía natural, en las cuales se adoptara el *modus parisiensis*. Este «modus» consistía en combinar la lección del profesor con preguntas de los alumnos y con pláticas entre éstos sobre las materias explicadas. Las clases duraban dos horas, «platicando y leyendo juntamente, paseándose ad modum Parisius» [8].

Para ello era necesario buscar profesores formados en las costumbres de París, y el mismo claustro acordó enviar al maestro Ortega a Alcalá para tratar de traer a Miguel Pardo,

dedunt, dum sophisticas cavillationes aut novas de lana caprina comminiscentur quaestiunculas: dumque veluti nubes demirentur, caelos ipsos phantasticis rationibus penetrant, obvertunt, dissecant, dimetiuntur. Verumtamen quae ad humanam vitam attinet maxime, non advertunt, sicque (ut graphice conqueritur Seneca) necessaria nesciunt, quia supervacanea didicerunt» (CELAYA, *Aurea expositio... in decem libros Ethicorum*. Prólogo).

7 En CERDÁ Y RICO, *Clarorum hispanorum opuscula selecta et rariora* I (Madrid 1781) p.105-156.

8 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Accidentada y efímera aparición del nominalismo en Salamanca*: CT 62 (1942) 68-101; VICENTE MUÑOZ DELGADO, O. de M., *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca (1510-1530)*: Estudios (Madrid 1964). Texto de los acuerdos del claustro, de 1508, en LUIS GETINO, *El maestro Francisco de Vitoria* (Madrid 1930) p.57.

y a Zaragoza a buscar al maestro Pedro Ciruelo. Así se hizo, pero los dos interesados se excusaron, por haber contraído ya compromiso con Cisneros. De Valencia vino el maestro Monforte, que se hizo cargo de la cátedra de teología nominal, y quizás algún año de la de lógica. Después pasó a Alcalá en 1524. Propiamente, el primer maestro de lógica nominalista fue JUAN DE ORIA, de 1509 a 1510, enseñando después filosofía natural de 1511 a 1519. En 1523 fue procesado por la Inquisición de Valladolid, prohibiéndosele la enseñanza [9]. De Alcalá vino el maestro ALONSO DE CÓRDOBA, agustino († 1542-44), el cual enseñó lógica (1509-24), pasando después a una cátedra de moral, y de Gregorio de Rímini hasta 1541. De Alcalá vino asimismo el maestro GONZALO GIL [10]. Su discípulo BARTOLOMÉ DE CASTRO imprimió en Salamanca una obra de lógica [11].

En 1517 volvió la universidad salmantina a hacer nuevas gestiones para atraer profesores nominalistas. Envió a París al doctor Honcala, el cual trajo a JUAN MARTÍNEZ SILÍCEO (1486-1557) [12] y al mercedario DOMINGO DE SAN JUAN DE PIE DE PUERTO, los cuales debieron de comenzar a enseñar en 1517. Fueron también maestros de lógica el portugués PEDRO MARGALLO († h.1556), que se presentó a la cátedra *de prima* de teología en competición con Vitoria [13], y CRISTÓBAL DE MEDINA, que enseñó hacia 1527 [14]. Después de Vitoria, el nominalismo desaparece de Salamanca, y solamente perdura, de manera nominal, en la cátedra de Durando.

9 Escribió *Summulae* (Salamanca 1518) y un *Tractatus de immortalitate animae* (1518). Cf. MUÑOZ DELGADO, o.c., p.147ss.

10 Nació en Córdoba. Estudió y enseñó en París y Alcalá (1508), de donde pasó a Salamanca en 1510, ingresando en la Orden de San Agustín. En 1527 asistió a las juntas de Valladolid, pronunciándose en contra de Erasmo. Escribió: *Tabullae Astronomiae* (Venecia 1503). *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentias, parva exponibilia, distincta* (Salamanca 1519). Cf. V. MUÑOZ DELGADO, o.c., p.118ss.

11 Publicó *Termini logicales* (Alcalá 1512). *Quaestiones magistri Bartoli Castrensis habitae pro totius logicae prohemio* (Salamanca 1518).

12 Nació en Villagarcía (Badajoz). Latinizó su apellido «Guijarro» en «Silíceo». Estudió en Valencia, Roma y en el colegio de Coqueret, de París, donde fue fámulo de Juan de Celaya. Recibió una formación nominalista de sus maestros Roberto de Caubraith y Juan Dullaert. En Salamanca enseñó lógica (1517), y filosofía natural y matemáticas desde 1522. Fue preceptor de Felipe II (1534), obispo de Cartagena (1540), y cardenal arzobispo de Toledo (1545). Escribió *Ars Arithmetica in Theoriam et Praxim scissa* (Paris 1514). *Comentaria In Aristotelis Periermeneias, Priores, Posteriores, Topicha et Elenchos. De usu Astrolabii Compendium. Siliceus in eius primam Alfonseam sectionem in qua primaria dyalectices elementa compeHuntur argutissime disputata* (Salamanca 1517). *Logica brevis* (1521). Publicó el *Liber calculationum*, de Suisseth: *Calculatoris Suiset anglici sublime et prope divinum opus*, etc. (Salamanca 1524).

13 Estudió en Lisboa, París y Salamanca. Fue rector de los colegios de Cuenca y de San Bartolomé. Juan II le encargó reorganizar la Universidad de Coimbra (1530). Murió en Evora. Además de otras obras, escribió: *Physices compendium* (Salamanca 1520). *Margalla logices utriusque scholia in Divi Thomae, subtilisque Duns doctrina ac nominalium* (1520). Cf. MUÑOZ DELGADO, o.c., p.122-126.

14 Editó las *Sumulas* de Fernando de Enzinas y les añadió un *Tractatus relativorum* (Salamanca 1530?). *Introductio Dialecticae* (1527).

PEDRO DE ESPINOSA, maestro secular, fue discípulo de Domingo de San Juan de Pie de Puerto. Escribió *Ars Summularum* (Salamanca 1521, 1535). Cf. MUÑOZ, o.c., p.127ss; ID., *Estudios* (1965) p.169.

Alcalá.—Cisneros quiso imprimir una orientación moderna en su nueva fundación de Alcalá, inspirándose en la Universidad de París. Por una parte quiso darle un carácter bíblico y humanista, y por otra, con espíritu ecléctico, implantó en ella las tres vías: de reales (Santo Tomás y Escoto) y nominales. El resultado positivo de lo primero fue la publicación de la gran *Poliglota complutense*, que es su gloria más auténtica; y el negativo, la desviación de gran parte de sus profesores hacia el erasmismo, llegando algunos al luteranismo. En cuanto a lo segundo, quizá por las exigencias del cardenal, que pagaba con esplendidez pero exigía una entrega total a la enseñanza, los profesores, nombrados solamente por trienios, se cansaban pronto de una labor tan agotadora y eran pocos los que volvían a reengancharse. Además, la enseñanza adquirió un matiz excesivamente terminista, que el mismo Cisneros se vio precisado a corregir en los nuevos estatutos de 1517, en que prohibió se enseñaran matemáticas, sofismas y calculaciones. Los resultados fueron poco satisfactorios, y contra la desviación nominalista hubieron de reaccionar Domingo de Soto, Gaspar Cardillo de Villalpando y Martínez de Brea [15].

Enseñaron teología, el maestro PEDRO SÁNCHEZ CIRUELO (1470-1554), natural de Daroca. Estudió en Salamanca, se doctoró en París, donde enseñó matemáticas y astronomía. En 1510 fue llamado por Cisneros a Alcalá, donde regentó la cátedra de teología. Asistió a las juntas de Valladolid (1527) pronunciándose en contra de Erasmo. De Alcalá pasó a Salamanca. Se cuenta que fue propuesto, junto con Miguel Carrasco, para preceptor de Felipe II, pero ambos fueron rechazados por razón de sus apellidos, eligiendo en su lugar a Juan Martínez Silíceo, que había tenido el cuidado de latinizar su apellido (Guijarro) [16]. JUAN DE MEDINA, O.F.M. (1490-1546), que fue sobre todo moralista [17]. GONZALO GIL (Egidio), burgalés. Estudió en París, y en 1508 fue llamado por Cisneros para enseñar teología nominalista en Alcalá, pasando después a Salamanca (1518).

15 V. BELTRÁN DE HEREDIA, O.P., *Vicisitudes de la filosofía aristotélica en Alcalá*: Semanas Españolas de Filosofía, IV Semana (Madrid, CSIC, 1959) p.215-225; ID., *Cisneros, fundador de la Universidad de Alcalá*: CT 16 (1917) 350-352.

16 Además de muchas obras teológicas, escribió: *Tractatus Arithmeticae practicae, qui dicitur Algorismus* (Paris 1496). *Commentarius in Sphaeram I. de Sacro Busco cum Petri de Alliaco in eumdem quaestionibus* (1498). *Cursus quatuor mathematicarum artium liberalium* (Alcalá 1516). *Apostelemata Astrologiae christianae* (1521). *Prima pars logicae* (1519). *In categorias paraphrasis* (1520). *In posteriora Analitica* (1529). *In Summulas Petri Hispani commentarius* (Salamanca 1537). *Paradoxae quaestiones decem* (1538). *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1551), etc.

17 Nació en Medina de Pomar. Escribió *De restitutione et contractibus* (Alcalá 1546). Impugnó a Domingo de Soto: *De la orden en que algunos de los pueblos se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres* (Salamanca 1545).

Fueron profesores de filosofía MIGUEL PARDO, hermano de Jerónimo Pardo, que enseñó primero en París y después dialéctica y filosofía natural en Alcalá, aunque con poco lucimiento. BARTOLOMÉ DE CASTRO, discípulo de Gonzalo Gil, que publicó *Termini logicales* (Alcalá 1612) y *Quaestiones pro totius logicae prohemio* (Salamanca 1518). RODRIGO DE CUETO, de genio exaltado y turbulento. Escribió *Primus tractatus summularum in textum Petri Hispani* (Alcalá 1524). ALFONSO DE PRADO, toledano: *Quaestiones dialecticae super libros Perihermeneias* (Alcalá 1530). FRANCISCO DE PRADO: *Tractatus de secundis intentionibus*. JUAN DE NAVEROS: *Expositio super duos libros Perihermeneias* (Alcalá 1533). *Theoremata super universalia Porphyrii* (Alcalá 1533). DIEGO DE NAVEROS: *Praeparatio dialectica* (Toledo 1537).

CAPITULO XIV

La renovación de la escolástica en España

La escolástica de los siglos XVI y XVII vive en España uno de los momentos más esplendorosos de su historia gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria, el cual supo armonizar en ejemplar equilibrio el fondo tradicional con lo que había de bueno y aprovechable en las nuevas corrientes humanistas e incluso nominalistas. Se renovaron los métodos de la teología y de la exégesis. Se puso más esmero en la forma de expresión. Se corrigió el latín bárbaro. Se eliminaron cuestiones inútiles o anticuadas, dando más importancia al aspecto práctico y haciendo aplicaciones de los grandes principios teológicos a los problemas religiosos, morales, jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y Estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, cambios, usura, conquista de América, etc. Por influjo del Humanismo, al lado de la teología dogmática clásica aparecen otras ramas de la teología positiva: patrística, patrología, historia eclesiástica, hagiografía, liturgia, homilética, teología moral, teología mística, etcétera [1].

Todas las ramas de la escolástica se beneficiaron en mayor o menor grado de la renovación. Pero la verdadera restauración se centró en torno al tomismo, por obra de dos grandes órdenes religiosas, primero los dominicos y después la Compañía de Jesús, que surge pujante a mediados del siglo XVI, y que en ese

1 Puédese afirmar que toda la gran falange de teólogos españoles que en el siglo XVI levantaron la ciencia teológica a una altura superior, en conjunto, a la del siglo XIII, procede, más o menos directa o indirectamente, de Francisco de Vitoria» (R. GARCÍA VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de F. de Vitoria* p.369).

F. Ehrle afirma que el sepulturero de la escolástica no fue el humanismo, sino el luteranismo. «Wie ich bereits mehrmals hervorhob, war nicht der Humanismus der Totengraber der Scholastik, wo sie erstarb, sondern das Luthertum» *(Der Sentenzenkommentar Peters von Candia* [Münster i. W. 1925] p.250).

siglo y en el siguiente produce multitud de figuras de primera magnitud en el campo de la teología y la filosofía [2].

Por desgracia, aquel florecimiento fue local y efímero. La escolástica decae de nuevo a mediados del siglo XVII, volviendo a reincidir en sus antiguos defectos. La enseñanza y la producción literaria vuelven a recluirse en las antiguas cuestiones. Se multiplican los cursos, compendios y manuales, que apenas aportan nada nuevo ni original, y cuyos autores parecen ignorar en absoluto el movimiento de las ciencias naturales y matemáticas, permaneciendo al margen cuando no adoptan una actitud defensiva y hostil ante los grandes descubrimientos de su tiempo. Es una situación que se prolonga a lo largo del siglo XVIII, hasta que, a mediados del XIX, surge la restauración, que marca una nueva época en la historia de la escolástica.

Una obra general de historia de la filosofía no puede descender a pormenores, y tendremos que limitarnos a una rápida enumeración de autores y escuelas, deteniéndonos tan sólo en algunas figuras más destacadas. Pero aun así resulta impresionante la aportación de los escolásticos a la filosofía en pleno Renacimiento. Incluimos a los teólogos, porque todos ellos dan amplia cabida en sus tratados a numerosas cuestiones propias de la filosofía: lógica, cosmología, psicología, moral, derecho, política, etc. Un examen sincero, desapasionado y reposado puede todavía encontrar mucho de bueno y aprovechable en sus viejos infolios, tan ligera como injustamente juzgados por espíritus partidistas y superficiales.

Dominicos

Salamanca *.—La cátedra *de prima* en la universidad fue regentada por Lope de Barrientos, O.P., de 1416-34. El maestro secular Pedro Martínez de Osma († 1480) renovó el aristotelismo. Sigue a Santo Tomás, aunque con espíritu de independencia, e impugnó las formalidades escotistas. En 1477 fue condenado y depuesto por algunas opiniones acerca de la confesión sacramental. Escribió *Commentaria in Symbolum Quicumque* (Paris 1478). *Commentaria in libros Ethicorum Aristotelis. Quaestiones super libros VII-XI Metaphysicae Aristotelis.* Juan López, O.P. († 1479), natural de Salamanca, impugnó a Martínez de Osma. Es autor del libro *Concepción y nascencia de la Virgen*, en bella prosa castellana (ed. P. Getino, Madrid 1924).

Diego de Deza, O.P. (1443-1523).—Natural de Toro [3]. Sucedió a Martínez de Osma, primero como sustituto (1476) y después como profesor ordinario (1480-86). Fue ayo y preceptor del príncipe don Juan, hijo de los Reyes Católicos. Protegió eficazmente a Cristóbal Colón. De él dijo éste, en carta a los reyes, que «al obispo de Palencia deben sus altezas, después de Dios, el descubrimiento del Nuevo Mundo». Obispo de Zamora, Salamanca, Jaén, Palencia y arzobispo de Sevilla (1504), donde fundó el colegio de Santo Tomás (1516). En su doctrina sigue fielmente a Santo Tomás en pos de Capréolo: *Novarum defensionum doctrinae Angelici Doctoris S. Thomae de Aquino super quatuor libros Sententiarum quaestiones profundissimae et utilissimae* (Sevilla 1517). Le sucedió Juan de Santo Domingo (1486-1507), y a éste Pedro de León (1507-26).

Francisco de Vitoria (1492-1546)*.—Nació en Burgos. Ingresó en la Orden dominicana en el convento de San Pablo de la misma ciudad, donde hizo sus primeros estudios de

[2] Basta repasar las largas listas de teólogos españoles que, en frase de Menéndez Pelayo, abruman el *Nomenclator litterarius* de Hurter *(Nomenclator litterarius Theologiae catholicae*, Oeniponte 1871-73; 4.ª edición Fr. Pangerl, Oeniponte 1907).

* **Bibliografía:** Antonio, Nicolás, *Bibliotheca hispana nova*, 2 vols. (Madrid, Ibarra, 1783-88); Beltrán de Heredia, Vicente, *La teología en nuestras universidades del siglo de oro:* AnalSacra Tarraconensia 14 (1942); Andrés Martín, Melquíades, *Historia de la Teología en España (1470-1570)* (Roma, Iglesia Nacional Española, 1962); Binder, K., *Die Theologenschule von Salamanca und das Aufblühen der Scholastik unter Kaiser Karl V:* Religion, Kultur, Wissenschaft 11 (1960) 221-251; Beltrán de Heredia, V., *Los manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina:* CT 42 (1930) 326-46; Beltrán de Heredia, V., *Hacia un inventario analítico de manuscritos teológicos de la Escuela salmantina, siglos XV-XVII:* RevEspTeol 3 (1943); Cuervo, Justo, *Historiadores del Convento de San Esteban de Salamanca*, 3 vols. (Salamanca 1914-16); Deman, T., *Salamanque (théologiens de):* DTC XIV col.1017-31; Ehrle, Fr. Cardenal, S. I., *Die Vatikanischen Handscriften der Salmanticenser Theologen des XVI Jahrhunderts von Vitoria bis Bannez:* Der Katholik (1884-85); EstEcl (Madrid 1930). Edición española corregida por el P. José March, S. I.; Getino, Luis, *De Vitoria a Godoy. La edad de oro de San Esteban de Salamanca:* CT 8 (1913) 201-17; Id., *Historia de un convento* (Vergara 1906); Hornedo, R. M. de S. I., *En el VII Centenario de la Universidad de Salamanca:* RazFe 149 (1954) 421-32; Pelster, F., *Zur Geschichte der Schule von Salamanca:* Gregorianum 12 (1931) 303-13; Pereña Vicente, Luciano, *La universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español del siglo XVI* (Salamanca 1954); Pozo, Cándido, S. I., *La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la escuela de Salamanca (1526-1644)* (Madrid, CSIC, 1959); Ramírez, Santiago, O. P., *Hacia una renovación de nuestros estudios filosóficos:* EstFil 1 (Las Caldas de Besaya 1952) 15ss; Sala Balust, Luis, *Catálogo de fuentes para la historia de los antiguos colegios seculares de Salamanca:* Hispania Sacra 5 (1952) 145-202; 7 (1954) 410-66; Id., *Reales reformas de los antiguos colegios de Salamanca* (Valladolid 1956); Id., *Colegios de Salamanca 1623-1720* (Valladolid 1956); Tonneau, J.: Bulletin Thomiste 4 (1934-36) 858-60; VIII c.1343.

[3] A. Cotarelo y Valledor, *Fray Diego de Deza. Ensayo biográfico* (Madrid 1905); Matías García, O. P., *Fray Diego de Deza, campeón de la doctrina de Santo Tomás:* Ciencia Tomista 26 (1922) 188-198; A. Pérez Goyena, S. I., *El IV Centenario de la muerte del maestro Fr. Diego de Deza:* Razón y Fe 67 (1923) 21-40; Maximiliano Canal, O. P., *Fray Diego de Deza:* Analecta S. O. P. 16 (1923) 237-40; J. Fernández Prida, *Diego de Deza y Cristóbal Colón*, en Crónica del III Congreso Católico Nacional Español (Madrid 1893) p.209-20; M. Alcocer y Martínez, *Diego de Deza; estudio biográfico y crítico* (Valladolid 1927); G. Arimon, *La teología de la fe y Fray Diego de Deza:* Bibliotheca theologica hispana, serie I 2 (Madrid, CSIC, 1962).

* **Bibliografía:** Allevi, Luigi, *F. de V. e il rinnovamento della Scolastica nel secolo XVI:* RFNS (Milán 1927) 401-415; Albertini, Q., *L'oeuvre de F. de V. et la doctrine canonique du droit de guerre* (Paris 1903); Barcia Trelles, Camilo, *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); Bertini, G. M., *Influencia de algunos renacentistas italianos en el pensamiento de F. de V.* (Salamanca 1934); Brown Scott, James, *El origen español del derecho internacional moderno* (Valladolid 1928); Id., *The Spanish Origin of International Law. F. de V. and his Law of Nations* (Washington 1933); Id., *The Catholic*

gramática y artes[4]. En 1509/10 fue enviado al convento de Saint Jacques de París, donde completó sus estudios de artes, asistiendo a las lecciones de Juan de Celaya en el colegio Coqueret. Hacia 1512/13 comenzó sus estudios de teología, teniendo por maestros a Juan Feynier (Fenario) y al belga Pedro Crockaert, que desde 1507 había sustituido el libro de las *Sentencias* por la *Suma* de Santo Tomás. Comenzó su enseñanza en Saint Jacques como bachiller sentenciario en 1516/17. Su labor literaria en este tiempo consiste en una edición de la II-IIae de Santo Tomás, que le encomendó Crockaert (París 1512), otra de los *Sermones dominicales* de Pedro de Covarrubias (París 1520), y en su cooperación a la del *Dictionarium* o *Repertorium morale* del benedictino Pedro Bersuire, 3 vols. (París 1521-22). En 22 de marzo de 1522 recibió la licencia en teología, y en 21 de junio del mismo año el grado de doctor.

Terminados sus estudios, abandonó París y, tras breve estancia en Flandes, regresó a España, comenzando su enseñanza en el colegio de San Gregorio de Valladolid, de 1523 a 1526, en que ganó la cátedra *de prima* de Salamanca. Desde entonces hasta su muerte se entregó por completo a la enseñanza, elevando la cátedra salmantina a la categoría de la primera en su tiempo y realizando desde ella su gran obra de la renovación de la teología. El cardenal Ehrle declara: «A Vitoria principalmente debe Salamanca el ocupar en el siglo XVI un lugar como el que obtuvo París en la segunda mitad del siglo XIII; él fue quien la transformó en cuna de la nueva escolástica»[5]. Apenas interrumpió su actividad docente por otras ocupaciones, como fueron su asistencia a las juntas de Valladolid en que se trató el caso de Erasmo (1527). Su influencia fue sobre todo oral. Fue en su aula donde formó los grandes discípulos que continuaron su labor en Salamanca y difundieron sus enseñanzas y su espíritu por las universidades europeas y en las nuevamente fundadas en América y Filipinas, los que las hicieron brillar en Trento y las aplicaron a la colonización del Nuevo Mundo incorporadas a las *Leyes de Indias*.

Conception of International Law. F. de V. Founder of the modern Law of Nations. Francisco Suárez, Founder of the Philosophy of Law in general and in particular of the Law of the Nations (Washington 1934); GETINO, LUIS, O. P., *El maestro Francisco de Vitoria, su vida, su doctrina, su influencia* (Madrid 1930); IPARRAGUIRRE, D., S. I., *Francisco de Vitoria. Una teoría social del valor económico* (Bilbao 1957); LLANO, A., S. I., *La obligatoriedad del derecho natural en F. de V.*: Pensamiento 20 (1964) 417-448; PEREÑA VICENTE, LUCIANO, *Francisco de Vitoria en Portugal*: Arbor (1959) 326-341; NASZALYI, A., O Cist., *Doctrina Francisci de Vitoria de Statu* (Roma 1937); RECASENS SICHES, D. L., *Las teorías políticas de F. de V.*: Anuario Asoc. Francisco de Vitoria (1931) 165-222; URDÁNOZ, TEÓFILO, O. P., *Obras de F. de V. Relecciones teológicas* (Madrid, BAC, 1960); ID., *Vitoria y el concepto de derecho natural*: CT 72 (1947) 229-88; ID., *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado*: CT 73 (1947) 234-85; BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Francisco de Vitoria* (Barcelona, Labor, 1939); DELL'ORO MAINI, ATILIO, *La conquista de América y el descubrimiento del moderno derecho internacional* (Buenos Aires 1946); GONZÁLEZ, RUBÉN C., O. P., *Francisco de Vitoria, Estudio bibliográfico* (Buenos Aires 1946).

4 Sobre la formación de Vitoria, RICARDO G. VILLOSLADA, S. I., *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P. (1507-1522)*: Analecta Gregoriana 14 sec.B n.2 (Roma 1938).

5 FR. CARDENAL EHRLE, S. I., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI*: EstEcl (1930) 4.

Fueron discípulos de Vitoria Domingo de Soto, Melchor Cano y Mancio de Corpus Christi, que enseñaron en Salamanca. Domingo de Santa Cruz, Vicente Barrón, Domingo de Cuevas, Andrés de Tudela, que enseñaron en Alcalá. Diego de Chaves, catedrático en Santiago de Compostela. Martín de Ledesma, en Coimbra. Tomás Manrique, en Roma. Fuera de la Orden dominicana, Pedro Guerrero, obispo de Segovia; Sebastián Pérez, obispo de Osma, traductor de Aristóteles; Alonso de Veracruz, O.S.A., que enseñó en Méjico; Andrés Vega, O.F.M., gran teólogo en Trento; Alfonso de Castro, O.F.M., que enseñó en Salamanca; Martín Pérez de Ayala, obispo de Valencia; Gaspar de Torres, mercedario; los dos Covarrubias (juristas), etc.

Obras.—Vitoria no publicó en vida ninguna obra. Al morir dejó un gran legado de papeles o materiales escritos, los borradores de sus *Relecciones* y notas de sus lecturas o explicaciones de clase, que se difundían por numerosas copias, pero cuyos originales no han llegado a nosotros. Conscientes de su valor, el claustro de la universidad (1548) y más tarde el capítulo provincial dominicano de Plasencia (1575) mandaron recoger y publicar los manuscritos del Maestro. Pero estas decisiones no surtieron efecto. Fue el editor de Lyón Carlos Boyer quien, pasando por Salamanca, se procuró copias fidedignas de la obra principal, *Relectiones*, publicándola por primera vez en Lyón (1557).

Estas obras vitorianas se agrupan, pues, en *Lecturas* y *Relecciones*, con algunos escritos varios. Las *Lecturas*, o lecciones de clase son las exposiciones o comentarios teológicos redactados por el Maestro para su explicación oral o transmisión al público. Se conservan como anotaciones tomadas por los alumnos en numerosos manuscritos que han permanecido inéditos hasta la época actual, pero que dieron la pauta y fueron la fuente primera para los subsiguientes comentarios de los teólogos posteriores. Existen *Lecturas* o comentarios a todas las partes de la *Suma* de Santo Tomás y al cuarto libro de las *Sentencias*. Por su importancia excepcional ha sido publicada una parte, los *Comentarios a la Secunda Secundae* (ed. P. V. BELTRÁN DE HEREDIA. T.1-5: Salamanca 1932-35; t.6: Salamanca 1952, conteniendo también el comentario *De legibus*, fragmentos de rela-

ciones y dictámenes). Las *Relectiones theologicae* constituyen la obra maestra y celebérrima de Vitoria. Se trata de *Repeticiones* o conferencias solemnes que los estatutos imponían dar cada año a los maestros, y fueron redactadas con todo esmero por Vitoria. En ellas se contienen sus doctrinas más innovadoras, entre las cuales su fundamentación del derecho internacional, que en el capítulo XI hemos valorado. Son, por el orden en que las dispuso Boyer y los años en que fueron dictadas: *De potestate Ecclesiae prior* (1532); *De potestate Ecclesiae posterior* (1533); *De potestate civili* (1528); *De indis prior* (1539); *De indis posterior seu de iure belli* (1539); *De matrimonio* (1531); *De augmento caritatis* (1535); *De temperantia* (1537); *De homicidio* (1530); *De simonia* (1536); *De magia* (1540); *De eo quod tenetur veniens ad usum rationis* (1535). Desde su publicación póstuma (Lyón 1557) han tenido numerosas ediciones antiguas (las más destacadas: Salamanca 1565; Ingolstadt 1580; Madrid 1765) y versiones modernas a las lenguas (primera versión española por J. Torrubiano Ripoll, Madrid 1917; edición bilingüe, en parte crítica, por L. A. Getino, 3 vols., Madrid 1933-35; nueva edición bilingüe crítica, con estudio doctrinal, por T. Urdánoz, Madrid, BAC, 1960).

Entre otras obras menores de Vitoria deben destacarse *Summa Sacramentorum Ecclesiae ex doctrina F. de Vitoria per P. Thomam a Chaves* (Pinciae 1560), de la que se cuentan 80 ediciones hasta 1626; *Confessionario útil y provechoso* (Amberes 1558), *Dictámenes y pareceres*, muy diversos, y algunas *Cartas* [6].

Situación histórica y propósitos.—Vitoria aparece en una encrucijada decisiva de la historia europea, en un momento revolucionario en que comenzaba a fraguar una nueva orientación del pensamiento y de la vida en el orden filosófico, religioso, político y social. Los trece o catorce años de su permanencia en las aulas parisienses influyeron profundamente en su formación intelectual y en su orientación práctica. París era entonces el centro de convergencia de tres grandes corrientes doctrinales: el humanismo, el nominalismo y una incipiente restauración del tomismo. Un espíritu clarividente como el suyo tuvo ocasión de vivirlas simultáneamente, de contrastarlas y apreciar lo que en cada una había de aceptable o de rechazable.

A primera vista nada hay más antitético que el nominalismo y el humanismo. Sin embargo, analizados un poco a fondo, pueden encontrarse en ambos no pocas afinidades, tendencias y aspiraciones comunes. Si algunos terministas parisienses se entretenían en sutilezas desorbitadas, en los teólogos se revelan inquietudes de renovación y un sincero deseo de remediar los abusos que llevaban camino de esterilizar irremediablemente la filosofía y la teología.

A su vez, el humanismo, dentro de algunas ligerezas y extravíos, había logrado conquistas definitivas. Era una realidad con la que no se podía menos de contar. Es verdad que en aquel movimiento arrollador había mucho de peligroso, y Vitoria vivió lo suficiente para conocer algunas de sus más amargas desviaciones, pero había también mucho de bueno y aprovechable. Vitoria entró en contacto con el movimiento humanista precisamente en aquellos años en que, un poco tardíamente, adquiría pujanza en París. Vivía Guillermo Budé. En Coqueret enseñaba el helenista Francisco Tissard de Amboise. Es probable que Vitoria conociera a Luis Vives, aunque no a Erasmo, que había pasado por París en 1511, y respecto del cual su actitud fue evolucionando desde una sincera admiración hasta una franca desaprobación. Esto no impide que conociera y apreciara lo que había de aceptable en sus pretensiones de renovación de la teología, así como en las actividades del grupo de Lefèvre d'Étaples. Vitoria sacó del humanismo su estima de los clásicos, un dominio decoroso del latín, un conocimiento suficiente del griego para poder consultar los textos originales y la aplicación de sus métodos críticos y literarios. Lo cual no le impide reducirlo a sus justos límites de subsidiario y auxiliar de la ciencia sagrada.

Conoció también el nominalismo tardío, que dominaba en Montaigu, Sainte Barbe y Coqueret con su garrulería dialéctica. Pero no fueron ajenas a su formación la tendencia práctica y el interés por los estudios jurídicos y morales de Juan Mair, a quien estima y califica de «vir bonus et doctus», y, en menor grado, de Jacobo Almain, con quien simpatiza poco, pero del que pudo aprovechar bastantes elementos en cuestiones de derecho natural.

Pero la influencia decisiva corresponde al ambiente de renovación del tomismo en el convento de Saint Jacques, donde tuvo como maestros a Fenario y Crockaert. Sin ser figuras de primera magnitud, del primero pudo asimilar la elegancia y elocuencia en la exposición, y del segundo su reacción contra el nominalismo en que se había formado y su afición a la lectura directa y asidua de las obras de Santo Tomás. A esto, junto con un agudo sentido de observación, a un exquisito discernimiento de cuanto podía hallar de bueno y aprovechable en tenden-

[6] Sobre las obras de Vitoria, V. Beltrán de Heredia, *Los manuscritos del Mtro. F. de Vitoria. Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones:* Bibl. de tomistas españoles 4 (Madrid 1950); T. Urdánoz, O. P., *Obras de F. de Vitoria* (Madrid, BAC, 1960) p.83ss.

cias tan diversas, se debe la sólida formación intelectual que le constituyó en jefe y orientador del movimiento de restauración de la teología en España. Algunos de sus sucesores le superarán en elevación y profundidad. Pero ninguno en claridad y en la gracia inimitable de su modo de enseñar. Melchor Cano decía que algunos de sus discípulos podrían llegar a saber más que él, pero que diez juntos no enseñarían como él.

Vitoria supo recoger y coordinar los esfuerzos de restauración del tomismo, intentados aisladamente y de manera inconnexa en París y Colonia, haciéndolos fructificar en la brillante escuela salmantina. Introdujo como libro de texto la *Suma* de Santo Tomás, en sustitución de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que, por rutina reglamentaria, seguían vigentes en la universidad de Salamanca. Conservó el método racional, pero completándolo con el positivo de un recurso constante a las fuentes escriturarias y patrísticas, dando su verdadero valor e importancia a cada uno de los lugares teológicos. Su discípulo Melchor Cano no tendrá más que formular teóricamente en su tratado *De locis theologicis* lo mismo que Vitoria había enseñado con la práctica. Simplificó los problemas, eliminando la faramalla de cuestiúnculas con que los escolásticos decadentes habían recargado con fronda marchita el árbol de la ciencia, ahogando entre el barroquismo de su hojarasca las líneas nobles, sobrias y puras de la arquitectura tomista. Prescindió de las sutilezas con que los nominalistas habían convertido la ciencia en una logomaquia. Tuvo el arte incomparable de hacer descender de las regiones de la especulación abstracta los principios henchidos de virtualidades de la teología tomista, para ponerlos en contacto y aplicarlos a las cuestiones jurídicas y morales en que tan densa era la realidad de su tiempo. De aquí surgen sus soluciones geniales a los problemas planteados por el descubrimiento de América. Certeramente ha dicho Brown Scott: «Antes de Vitoria todo es confusión; después de las *Relecciones* de Vitoria todo es claridad».

Labor ciertamente difícil, pero que Vitoria llevó a cabo de modo asombroso por su prudencia, su tacto y su eficacia. Desde el primer momento su superioridad fue tan clara, que su método se impuso sin el cortejo desagradable de críticas, oposiciones ni enemistades que con tanta frecuencia amargan a los renovadores. A pesar de la audacia de sus innovaciones, no suscitaron reacciones contrarias. Su claridad, elegancia, profundidad y su certera visión de los problemas y las soluciones produjeron un clamor unánime de elogios, sin ninguna voz discrepante. Melchor Cano lo califica de «maestro sumo de teología, que España recibió por don singular de Dios». El humanista Clenardo atestigua: «Dictu mirum quam scribat nervose, quam apte partiatur, quam colligat acute, et tamen omnia iucunditatis plena» [7]. El historiador del convento de Salamanca, P. Alonso Fernández declara: «Era maestro, no sólo en la sustancia de la doctrina, sino en el modo de enseñarla, porque su estilo era breve, agudo, resoluto y elegante». Pocos maestros han merecido tan justamente los calificativos de Hurter: «Clarus scientia theologica, clarior methodo quam inauguravit, clarissimus discipulis et fructibus quos per illos retulit» [8]. Exactamente ha escrito Menéndez Pelayo: «De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana que la teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó a ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos» [9].

MELCHOR CANO (1509-60).—Nació en Pastrana. En 1523 ingresó en el convento de San Esteban. Estudió en el colegio de San Gregorio de Valladolid (1531). Tuvo por maestros a Diego de Astudillo y Francisco de Vitoria, y fue condiscípulo de Bartolomé de Carranza y fray Luis de Granada. Comenzó su enseñanza en San Gregorio en 1536. En 1542 ganó la cátedra *de prima* de Alcalá. Al morir Francisco de Vitoria ganó la cátedra *de prima* de Salamanca (1546-51). Tuvo como discípulos a Ambrosio de Morales, Domingo Báñez, Bartolomé de Medina, Luis de Molina, fray Luis de León y San Juan de Ribera. Asistió al concilio de Trento como teólogo de Carlos V. En 1552 fue consagrado obispo de Canarias, pero renunció al año siguiente, sin haber tomado posesión de su diócesis. Se retiró al convento de Piedrahita hasta 1557, en que fue elegido prior de San Esteban de Salamanca. Con motivo de su elección para provincial tuvo que ir a Roma (1559-60). Regresó y el mismo año murió en Toledo [10].

7 *Epistularum libri duo* (Amberes 1566) p.133.

8 *Nomenclator* I 2c p.1369.

9 *Algunas consideraciones sobre F. de V. y los orígenes del Derecho de Gentes*, en *Ensayos de crítica filosófica*. Edición nacional (Santander 1948) vol.43 p.230.

10 BELTRÁN DE HEREDIA, V., *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca:* CT 48 (1933) 178-208; CABALLERO, FERMÍN, *Vida del Ilmo. Melchor Cano*, en *Conquenses ilustres* vol.2 (Madrid 1871); FRAILE, GUILLERMO, *La filosofía como lugar teológico:* EstFil 31 (1963) 511-20; GUTIÉRREZ, GENEROSO, *M. C. en el cuarto Centenario de su muerte:* EstFil 9 (1960) 499-505; GARDEIL, A., O. P., *Lieux théologiques:* DTC II col.712-742; HUERGA, ALVARO, *In M. Cani «De Locis» scholia theologiam spiritualem spectantia:* Angelicum (Roma 1961); JACQUIN, M., O. P., *Melchior Cano et la théologie moderne:* Rev sc. phil. et théol. 9 (1920) 121-141; MANDONNET, PIERRE, O. P., *Cano (Melchior):* DTC II 2 col.1537-40; MARCOTTE, E., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano:* Rev. de l'Université d'Ottawa (1949); SANZ Y SANZ, JOSÉ, O. R. S. A., *M. Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida*

Su obra principal es el gran tratado *De locis theologicis libri XII*, que comenzó en 1540 y dejó sin terminar (Salamanca, Matías Gast, 1563). Se propone estudiar los «lugares» o fuentes de donde deben tomarse los argumentos para la demostración en teología, de manera semejante como para la filosofía lo hace Aristóteles en los *Tópicos*. Declara que no hizo más que exponer, ordenar y desarrollar lo que practicaba su maestro Vitoria. No obstante, reivindica su propia originalidad: «id autem eo libentius feci, quod nemo theologorum adhuc, quod equidem sciam, genus hoc argumenti tractandum sumpsit» (Prólogo). Se le han buscado anticipaciones y paralelismos en Rodolfo Agrícola *(De inventione dialectica)*, Luis de Carvajal, Martín Pérez de Ayala, Juan de Vergara, cuyas *Cuestiones del Templo* utiliza en el libro XI, citando el nombre de su autor; pero nada de esto mengua la originalidad de Cano. El influjo más destacado, en el aspecto humanista, es el de Luis Vives. Como éste, trata de eliminar las sutilezas y cuestiones inútiles, criticando con punzante ironía los abusos de la escolástica decadente, haciendo un elenco despectivo y, ciertamente, exagerado de materias filosóficas que considera poco importantes, pero en cuya enumeración se le corrió un poco la pluma más de lo justo [11].

El prólogo es una proclamación de la necesidad del método y del orden en las cuestiones, en que se anticipa casi un siglo a Descartes y Bacon [12]. Da cabida a la filosofía como lugar teológico y recomienda el estudio de las ciencias naturales, la historia y las lenguas (l.10-11). Sigue fielmente el tomismo, aunque con un espíritu un poco ecléctico de independencia y libertad [13]. Cano tiene el mérito indiscutible de haber llevado a cabo la sistematización de los lugares teológicos en un latín elegantísimo, que nada desmerece al lado de los mejores humanistas. Pero no se contenta con la elegancia del lenguaje, sino que exige

y sus escritos, en el cuarto centenario de su muerte (1560-1960) (Madrid 1959); LANG, A., *Die 'Loci theologici' des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich 1925).

11 «Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribuit; de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis eiusmodi sexcentis, quae ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiae adhibuissem, animo vel informare non poteram. Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui haec tractarunt» *(De locis* IX c.7).

12 «Saepe mecum cogitavi, Lector optime, boni ne plus is attulerit hominibus, qui multarum rerum copiam in disciplinis invexit, an qui rationem paravit, et viam, qua disciplinae ipsae facilius, et commodius ordine traderentur». «Nam et rerum inventoribus nos debere multum, negare non possumus, et debemus certe iis multum, qui ratione, atque arte res inventas ad communem usum accomodaverunt» (Proemio).

13 «Memini de praeceptore meo (Vitoria) ipso audire, cum nobis II-II partis caepisset exponere, tanti divi Thomae sententiam esse faciendam ut, si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi viri satis nobis esset auctoritas. Sed admonebat rursum, non oportere Sancti Doctoris verba sine delectu et examine accipere; immo vero si quid aut durius aut improbabilius dixerit, imitaturos nos eiusdem in simili re modestiam et industriam, qui nec auctoribus antiquitatis suffragio comprobatis fidem abrogat, nec in sententiam eorum, ratione in contrarium vocante, transit. Quod ego praeceptum diligentissime tenui» *(De locis* XIII, proemio).

fondo y peso de verdadera ciencia [14]. Escribió además un tratado ascético: *De la victoria de sí mismo* (Valladolid 1550), que es una adaptación de la obra de Serafín de Fermo. Dos relecciones, una *De sacramentis in genere* (1547) y otra *De Poenitentia* (1548; Salamanca 1550). En un dictamen a Felipe II sostiene la licitud de declarar la guerra a Paulo IV, distinguiendo dos aspectos en el Papa, uno como jefe universal de la Iglesia, y otro como monarca temporal. Considerado bajo el segundo, es lícito declararle la guerra suponiendo que sea injusto agresor, si bien guardando todas las debidas cautelas exigidas por el derecho [15]. Existen, además, valiosas *Lecturas* o comentarios suyos a la *Suma* de Santo Tomás, todavía inéditos.

DOMINGO DE SOTO (1495-1560).—Fue el gran colaborador de Vitoria en la restauración de la teología y la filosofía. Nació en Segovia. Estudió en Alcalá (1513-14) y en el colegio de Sainte Barbe de París, donde se graduó de maestro en artes (1516-20). En el convento de Saint Jacques asistió a las lecciones de Francisco de Vitoria, lo que determinó su conversión al tomismo, no sin que en su mentalidad perduraran algunos restos del ambiente nominalista de Alcalá y París: «nos, qui inter nominales nati sumus, interque reales enutriti» *(Isagoge*, de Porfirio, prólogo). Regresó a Alcalá (1520) y enseñó dialéctica, física y metafísica en el colegio de San Ildefonso. Fue discípulo suyo San Juan de Avila. Se dirigió a Montserrat decidido a apartarse del mundo, pero un benedictino le aconsejó que ingresara en la Orden dominicana. Así lo hizo, tomando el hábito en el convento de San Pablo de Burgos (1524), de donde fue enviado a Salamanca. Ganó la cátedra de vísperas en la universidad (1532) y la regentó hasta 1549. De 1545-47 asistió al concilio de Trento como teólogo del emperador y a la controversia entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid (1550-51). En 1552 sucedió a Melchor Cano en la cátedra *de prima*, que regentó hasta su muerte, en 1560 [16].

14 «Flumen enim nobis inanium verborum displicet, quibus sententia deest; nec sententiarum subtilitate capimur, si orationis est siccitas». Aludiendo a Erasmo, dice: «Sunt enim nonnulli, quibus, quoniam Novi Testamenti antiqua versio parum elegans et culta est, placeret maxime, ut, illa summota, in illius locum latinior alia succederet. Scilicet artis coloribus Dei volunt sapientiam pingere, et quasi puellam rhetorum flosculis exornare» (II c.5).

15 PEREÑA VICENTE, LUCIANO, *Melchor Cano y su teoría de la guerra:* Anuario Asoc. Francisco de Vitoria (1959) 63-115.

16 OBRAS: *Summulae* (Burgos 1529; Salamanca 1539). *In Dialecticam Aristotelis, Isagoge Porphyrii. Aristotelis Categoriae. De Demonstratione* (Salamanca 1543). *Deliberación de la causa de los pobres* (1545). Ed. GETINO (Vergara 1926). *Deliberatio in causa pauperum* (Salamanca 1545). *Super octo libros Physicorum Commentarii* (Salamanca 1545). *Super octo libros Physicorum Quaestiones* (Salamanca 1545, 1572). *De iustitia et iure* (Salamanca 1553). *Commentarium in IV Sententiarum* (Salamanca 1557). *De natura et gratia* (Venecia 1547). Asimismo, la *Relección de dominio*, publicada por Brufau Prats (Granada 1964) y otras varias inéditas.

BAEZA, *Apuntes biográficos de escritores segovianos* (Segovia 1877). BELTRÁN DE HEREDIA,

Es un espíritu recto, ecuánime, equilibrado, con un carácter profundamente humano. Intervino en los asuntos más variados de orden científico, religioso, político y económico: en el pauperismo en Castilla, en la defensa de la causa de los pobres, en combatir el hambre y la langosta, en proporcionar trigo a los estudiantes pobres de la universidad, etc. Aun después de su conversión al tomismo perduraron en su mentalidad algunos vestigios del ambiente nominalista respirado en Alcalá y París. Su actitud es abierta y un poco ecléctica, apartándose de la escuela en algunas cuestiones importantes, por ejemplo, en la distinción real entre esencia y existencia [17]. Denuncia enérgicamente los defectos del nominalismo, hablando de «barathrum sophismatum», «tempestas sophismatum», «monstrorum turba». En cuanto a la dialéctica afirma que «en estos últimos años ha salido de sus propios carriles, y no sólo es inaccesible para los estudiantes, sino oprobio y vergüenza para todos» [18]. Después de doce años de enseñanza de teología, volvió a revisar sus libros de lógica con la intención de restaurar el auténtico aristotelismo [19]. Cardillo de Villalpando había propuesto suprimir las *Summulas* por completo [20]. Soto

VICENTE, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado* (Salamanca 1960); *Humanismo y derecho en D. de S.:* Anales de la cátedra Francisco Suárez 2 (Granada 1962) 333-347; CARRO, V., O. P., *Domingo de Soto y el Derecho de Gentes* (Madrid 1930); ID., *Domingo de Soto y su doctrina jurídica* (Salamanca 1944); COLMENARES, DIEGO DE, *Historia de la insigne ciudad de Segovia* (Segovia 1637) p.717-729; DUHEM, PIERRE, *Dominique Soto et la scholastique parisienne*, en *Études sur Leonard de Vinci* III (Paris 1913) p.261-583; DEL CURA, ALEJANDRO, *Domingo de Soto, maestro de filosofía:* EstFil 9 (1960) 391-440; BRUFAU PRATS, *El pensamiento político de Domingo de Soto y su concepción del poder* (Salamanca 1960); ID., *Domingo de Soto, Relección «De dominio»*. Edición crítica y versión esp. (Universidad de Granada 1964); SANCHO, HIPÓLITO, *Ideas penales del maestro Domingo de Soto:* CT 20 (1919) 318-336; 21 (1920) 306-317; ID., *Domingo Soto y Alfonso de Castro:* CT 22 (1920) 142-60; VIEL, AIMÉ, *Dominique Soto au concil de Trente en contre du Protestantisme:* RevThom 12-14 (1904-1906).

17 «Liberum lectorem deprecor, sane qui in verba magistri non adeo iuraverit, ut ne plus auctorem nomina aestimet, quam pondus rationum perpendat» *(Dial. quaest.* 1). «Enimvero istud esse existentiae nunquam intellexi esse aliquam entitatem distinctam a subiecto (esencia) tamquam aliam rem, sed est modus, et actus substantiae» *(In IV Sent.* dist.10 q.2 p.481). Cf. *De Praedicamentis, de substantia* q.1). Cree también posible, a la manera de Escoto, que Dios pueda conservar la materia prima sin forma: «Probabile est Deum posse materiam sine forma servare. Neque in hoc puto derogari gravissimae auctoritati S. Thomae, tum, quia res non est tanti momenti: tum quia non nego, quin, in principiis persistendo Aristotelis, probabilissima est eius sententia» *(Supra* 1.1 *Phys.* q.6: *de materia* [Salamanca 1572] p.21v).

18 «Enimvero cum res dialectica his retro annis triginta eo sophismatum extra proprias lineas prolapsa fuerit, ut non modo adolescentibus terribilis iam esset, atque adeo inaccessibilis, verum etiam cunctis ludibrio etiam opprobioque haberetur» *(Summulae*, prologo). Algo parecido decía el mercedario Gregorio Arcisio: «Ingenue fateor *Summulae* in tantum crevisse volumen, tam proculque discesisse a suis limitibus, ut iam nihil minus quam introductio sint» *(In Eisagogen Porphyrianam* [1554] p.7.11); V. MUÑOZ DELGADO, O. DE M., *Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica:* CT 87 (1960) 467-528; ID., *Reflexiones acerca de la naturaleza de la lógica en la obra de Domingo de Soto:* Estudios 20 (1964) 3-46; ID., *La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el siglo XVI:* Salmanticensis 1 (1954) 151.

19 «Statui namque pro ingenio et exiguitate mea Aristotelem, cum primis hac tempestate iacentem atque neglectum, scholis restituere» *(In Dialecticam* [Salamanca 1548] dedicatoria).

20 «Et quidem si par amplissimam Academiam mihi licuisset ex Gimnasio, Summulis quas vocant prosus relegatis, atque isagoge perlecta statim ad Aristotelem curam omnem atque studium transtulissem» *(Summa Summularum*, Alcalá 1590).

no llega a tanto. Las considera útiles y hasta necesarias como una breve introducción a la lógica aristotélica, pero es necesario podarlas de su excesiva fronda y reducirlas a seis meses en lugar de la preponderancia que tenían en Alcalá [21]. Tuvo el mérito de haber retornado al aristotelismo, comenzando a independizarse de Pedro Hispano. Pero quizá por el respeto que inspiraba el nombre del papa portugués, su labor se redujo a abreviar un poco las *Summulas* y cambiar el orden de algunos temas. Su libro forma un grueso volumen, que conserva todavía muchas cosas a pesar de creerlas inútiles. La verdadera reforma la llevarán a cabo, a fin de siglo, Pedro de Oña, Francisco Toledo y Báñez, que reducirá a dos meses el tiempo dedicado al estudio de las *Summulas* [22].

De su formación en París y de su enseñanza en Alcalá proceden sus *Comentarios a los Físicos de Aristóteles*, en que se aprecia el influjo de los nominalistas Juan Buridán, Nicolás Oresme y Alberto de Sajonia. Pierre Duhem le atribuye el haber formulado la ley de la caída de los graves sesenta años antes que Galileo [23]. En realidad, el hecho de la aceleración, o sea que la velocidad de los cuerpos pesados es tanto mayor cuanto caen de más alto, había sido ya señalado por Aristóteles y Santo Tomás: «Terra (vel corpus grave) velocius movetur quanto magis descendit» [24]. El mérito de Galileo consiste en haberlo expresado en fórmulas matemáticas.

Soto se ocupó también de cuestiones jurídicas, en la misma línea que Francisco de Vitoria. Su obra principal sobre justicia y derecho es el monumental tratado *De iustitia et iure* (Salamanca 1553).

PEDRO DE SOTOMAYOR (1511-1564).—Natural de Córdoba, hijo de los condes de Pinto y Caracena. Estudió en San Gregorio de Valladolid. Catedrático en la de vísperas en Salamanca (1551-60) y después en la *de prima* (1560-64). Escribió *Comentarios a la Suma* (inéditos).

21 «Veluti barbaricum quoddam monstrum exploxerint ac prorsus eiecerint, cum tamen esset potius velut frondosa arbor amputanda, non extirpanda ut non simul eradicetur et triticum» *(Summulae*, 1547, prólogo).

22 V. MUÑOZ DELGADO, *La enseñanza de la lógica en Salamanca durante el s.XVI:* Salmanticensis I (1951) 51.

23 «Ubi enim moles ab alto cadit per medium uniforme: velotius movetur in fine quam in principio. Proiectorum vero motus remisior est in fine quam in principio: atque ideo primus uniformiter difformiter intenditur, secundus vero uniformiter difformiter remittitur» *(Quaestiones super VII Physic.* q.3 fol.92v col.2, Salamanca 1572). P. DUHEM, *Les précurseurs parisiens de Galilée. Dominique Soto et la scolastique parisienne*, en *Études sur Léonard de Vinci* III (Paris 1913) p.261-583.

24 SANTO TOMÁS, *De Caelo* I lect.17. Según Aristóteles, «la tierra y el fuego, cuanto más cercanos están a sus lugares, aquella al centro, el fuego al término superior, tanto más rápidamente se mueven. Si el lugar fuera infinito, sería también infinita la aceleración, e igualmente lo serían la pesantez y la ligereza», etc. *(De Caelo* I 9 p.277a). (Traducción de Francisco de P. Samaranch [Madrid 1964] p.726s).

Mancio de Corpus Christi (1510/12-1576).—Natural de Becerril de Campos (Palencia). Catedrático de teología en Sevilla, Alcalá (1548-64) y Salamanca (1564-76). Tuvo por discípulos a Francisco Suárez y Gregorio de Valencia. Sus *Comentarios a la Suma* están inéditos [25].

Bartolomé de Medina (1527-1580).—Natural de Medina de Rioseco. Catedrático de Durando (1575) y *de prima* en Salamanca (1576-80). Escribió *Expositio in I-II Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis* (Salamanca 1577, 1588). *Expositio in III D. Thomae Partem usque ad quaestionem sexagesimam complectens tertium librum Setentiarum* (1578, 1584). *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la Penitencia* (1580). En moral se le atribuye la creación del sistema probabilista, que consiste en acudir a principios reflejos sobre la base de simple probabilidad cuando se carece de principios directos. Propone la cuestión: «Utrum teneamur sequi opinionem probabiliorem, relicta probabili; an satis sit sequi probabilem?», contesta: «Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit» (I-II q.19 a.6 al fin) [26].

DOMINGO BAÑEZ (1528-1604).—Nació en Valladolid. Su padre, Juan Báñez de Mondragón, era oriundo de Artazubiaga (Arechavaleta, Guipúzcoa), y su madre de Valladolid. Fue discípulo de Melchor Cano y enseñó artes y teología en el convento de San Esteban (1551-61). Se graduó de doctor en Sigüenza y prosiguió su enseñanza en Avila (1561-67), donde fue confesor de Santa Teresa de Jesús, en Alcalá (1567-69), San Gregorio de Valladolid (1574-76) y Toro (1576-77). Ganó la cátedra de Durando en Salamanca (1577-80) y después la *de prima* (1580-99). Jubilado por enfermedad, se retiró al convento de San Andrés de Medina del Campo, donde murió. Es el teólogo más profundo y seguro de la escuela salmantina. Su estilo es conciso, sobrio, enérgico y didáctico. Se propone seguir en todo y por todo la doctrina de Santo Tomás: «Ego statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Thomae, quoniam ipse secutus est semper doctrinam sanctorum patrum» *(Comm. in II-II* q.24 a.6). «Etiam in levioribus quaestionibus, nec latum quidem unguem a S. Doctoris doctrina unquam discesserim» *(In Iam* 24,6). Como comentarista prefiere a Cayetano. El nombre de Báñez va unido a las famosas controversias *de auxiliis* (premoción física y concurso previo)

[25] V. Beltrán de Heredia, O.P., *El Maestro Mancio de Corpus Christi:* CT 51 (1935) 7-103.

[26] Ignacio Menéndez Reigada, O.P., *El pseudo-probabilismo de fray Bartolomé de Medina:* CT 37 (1928) 35-57; M. Solana, *Hist. de la fil. española* III p.163-165.

a que dio ocasión la *Concordia* de Molina. Se ha pretendido tildar de novedad su actitud, calificándola de «bañezianismo», pero en realidad no consiste más que en llevar las doctrinas tomistas a sus últimas consecuencias.

El P. Beltrán de Heredia resume de esta manera la cuestión: «El momento en que él comienza a influir en las aulas salmantinas coincide con la aparición en ellas de una desviación en la manera de concordar la eficacia de la gracia con la libertad. Báñez salió en defensa de la doctrina tradicional enseñada por San Agustín y Santo Tomás y compartida igualmente por Escoto y sus seguidores. Según ellos, la primacía corresponde siempre y en todo a Dios, a su gracia, eficaz de sí *ab intrinseco*, y la concordia, cualquiera que sea, no puede sacrificar ese primado, principio fundamental de toda teodicea. La libertad de la criatura no es ni puede ser algo absoluto que se sustraiga a la primacía divina. Si hay subordinación, como tiene que haberla, ha de ser forzosamente por parte de la criatura. De acuerdo con esto, Báñez, en la última de sus producciones, *De vera et legitima concordia liberi arbitrii cum auxiliis gratiae Dei efficaciter moventis humanam voluntatem* (septiembre de 1600), hace ver cómo la definición de la libertad que da Molina no es una definición de la libertad *simpliciter*, sino *secundum quid*, adoleciendo, en consecuencia, de ese vicio todo su concordismo en que se resuelve la solución del problema» [27].

[27] V. Beltrán de Heredia, O.P., art. *Báñez*, en *Enciclopedia de la Cultura Española* I (Madrid 1963) col.670. Sobre este tema también escribió *Apologia fratrum Praedicatorum in provincia Hispaniae sacrae Theologiae professorum, adversus quasdam novas assertiones cuiusdam Doctoris Ludovici Molina nuncupati, theologi de Societate Iesu, quas defendit in suo libello cui titulum inscripsit «Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione», et adversus alios eiusdem novae doctrinae sectatores ac defensores de eadem Societate.* Tres partes en colaboración con otros varios autores de la Orden (1595).

Obras: *Scholastica Commentaria in I Partem Angelici Doctoris D. Thomae* q.1-64 (Salamanca 1584). *Super I Partem D. Thomae a q. sexagesimaquinta usque in finem* (1588). *In II-IIae, De fide, spe et charitate* (1584). *De iure et iustitiae decissiones* (1594). *Commentaria, et quaestiones in duos Aristotelis Stagiritae de generatione et corruptione libros* (1584). *Institutiones minoris Dialecticae, quas Summulas vocant* (1599). Con esta obra, escrita en su vejez, llevó a término la reforma de la lógica iniciada por Domingo de Soto, reduciendo las *Summulas* a la función de una breve introducción a la lógica aristotélica, que se podía cursar en un par de meses (V. Muñoz Delgado, *Domingo Báñez y las Súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI:* Estudios 21 [1965] 3-20). La serie de *Comentarios a la Suma* de Santo Tomás que Báñez publicó en vida, ya señalados, ha quedado ahora felizmente completada con la edición de los que faltaban por el P. V. Beltrán de Heredia: *Comentarios inéditos a la Prima Secundae* I-II (Salamanca-Madrid 1942-44); III: *De gratia Dei*, con el *Tractatus de vera et legitima concordia liberi arbitrii creati cum auxiliis gratiae* (Salamanca-Madrid 1948); *Comentarios inéditos a la Tercera Parte*, 2 vols. (Salamanca 1951-53).

Véase Paulino Alvarez, O.P., *Santa Teresa de Jesús y el P. Báñez* (Madrid 1882); Marcel Lépée, *Báñez y Santa Teresa* (Paris 1947); V. Beltrán de Heredia, *El P. Báñez y Felipe II:* CT 35 (1927) 1-29; Id., *El maestro D. Báñez y la Inquisición española:* CT 37 (1928) 289-309; Id., *Valor doctrinal del P. Báñez:* CT 39 (1929) 60-81; Id., *Vindicando la memoria del P. Báñez:* CT 40 (1929) 312-22; 43 (1931) 193-99; Id., *El Mtro. Domingo Báñez:* CT 47 (1933) 26-39.162-179; L. Gutiérrez Vega, C.M.F., *Domingo Báñez, filósofo existencial:* EstFil 4 (1945) 83-114.

Mantuvieron las disputas *de auxiliis*, en Roma, TOMÁS DE LEMOS († 1629), de Rivadavia, regente de San Pablo de Valladolid: *Panoplia divinae gratiae*, 4 vols. (Béziers, A. Berthier, 1676), y DIEGO ALVAREZ († 1635), de Medina de Rioseco. Enseñó en Valladolid y en la *Minerva* de Roma, arzobispo de Trani (Apulia): *De auxiliis divinae gratiae* (Roma 1610).

PEDRO DE HERRERA (1548-1630).—Natural de Sevilla. Catedrático de Escoto (1593), sustituto de Báñez (1599-1604), catedrático *de prima* (1604-1621). Obispo de Canarias (1621), Orense, Tuy (1622) y electo de Tarazona. Escribió *Comentarios a Santo Tomás* (inéditos) e *In Tractatum de Trinitate D. Thomae Aq. Commentarii et Disputationes* (Papiae 1627). FRANCISCO DE ARAÚJO (De Aravio, 1580-1664).—Natural de Verín (Orense). Catedrático *de prima* (1621-48). Obispo de Segovia (1648). Escribió *Commentaria in universam Aristotelis Metaphysicam* I (Salamanca 1617); II (Salamanca 1631). *Comentarios a la Suma: In III Partem* (Salamanca 1634); *In II-III* (Salamanca 1638); *II* (Madrid 1646); *In Iam Partem* (Madrid 1647). *Opuscula tripartita, hoc est in tres controversias triplicis Theologiae divisa, in quorum prima variae disputationes de pura Scholastica, in secunda de Morali, et in tertia de expositiva Theologia utiliter expenduntur* (Douai 1633). Un pequeño párrafo intercalado en sus cuestiones sobre la gracia (I-II q.111 a.5 dubium 6) ha dado ocasión para considerarlo como favorable al molinismo en la cuestión de la premoción física. Consiste en una interpolación de textos inéditos pertenecientes a Juan Vicente de Astorga, que están en contradicción con las doctrinas que Araújo expone en su comentario a la metafísica. Pero la explicación de este hecho permanece oscura [28]. PEDRO DE GODOY (1608-1677).—Natural de Aldeanueva de la Vera (Cáceres). Catedrático *de prima* (1652-64). Obispo de Burgo de Osma (1664) y Sigüenza. Escribió *Disputationes theologicae in Summam D. Thomae*, 7 vols. (Burgo de Osma 1666-72), obra que Gonet utilizó para componer su *Clypeus*.

JUAN DE LA PEÑA (1513-65).—Natural de Valdearenas (Guadalajara). Primero fue benedictino y después ingresó en la Orden dominicana. Enseñó en San Gregorio de Valladolid (1551-59), sustituyó a Soto en la cátedra *de prima* y después ganó la de vísperas en Salamanca (1560-65) [29]. JUAN VICENTE DE ASTORGA (Asturicensis, 1544-95).—Natural de Astorga. Catedrático de Durando (1577-82), y después ganó la cátedra de vísperas a Alfonso Curiel († 1609) en 1584. En 1590 se trasladó a Roma, donde fue profesor en la *Minerva* y murió. Escribió *De Christi merito, satisfactione, praedestinatione*, etc. (Roma 1690). *De origine et potestate gratiae. Relectio de habituali Salvatoris N. sanctificante gratia* (Roma 1591; Nápoles 1625) [30]. PEDRO DE LEDESMA (1544-1616).—Catedrático de Durando (1604-8) y de vísperas en Salamanca (1608-16). Escribió *De magno matrimonii sacramento* (Salamanca 1592). *Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine, circa illa verba: «Ego sum qui sum»* (Salamanca 1596). *Tractatus de perfectione actus essendi creati circa aliquot quaestiones Primae Partis D. Thomae* (Salamanca 1596). *Primera Parte de la Summa en la cual se suma y cifra todo lo que toca y pertenece a los Sacramentos con todos los casos y dudas resueltas y determinadas* (1598). *Segunda parte de la Summa en la cual se suma y cifra todo lo moral y casos de conciencia que no pertenecen a los sacramentos, con todas las dudas con sus razones brevemente expuestas* (1621). *Tractatus de divinae gratiae auxiliis* (1611), en que impugna a Molina. *Summa seu theologia moralis de sacramentis* (Salamanca 1614). DOMINGO PÉREZ († 1700). Catedrático de vísperas. Escribió la *Psicología*, que forma parte del curso de los dominicos complutenses. *De Incarnatione* (1732). *De fide* (1734). *De scientia Dei tum necessaria tum libera iuxta D. Thomae mentem* (Madrid 1747).

28 R. HERNÁNDEZ, O.P., *Actividad universitaria de F. de Araújo*: CT 92 (1965) 203-271. El profesor José Luis Fernández, de la Universidad de Navarra, prepara una importante obra, de próxima aparición, sobre la metafísica de Araújo.

29 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Maestro Juan de la Peña*: CT 51 (1935) 325-356; 52 (1935) 40-60.145-178; 54 (1936) 5-30.

30 M. H. MANZANEDO, *Introducción al estudio del concurso divino en Juan Vicente de Astorga*: Studium (1961-62) 45-74.

Fueron catedráticos de Sagrada Escritura: ALONSO DE PEÑAFIEL († 1513), que sucedió a Diego de Betoño en la cátedra de «trilingüe»: hebreo, caldeo, árabe y Sagrada Escritura (1483). MATÍAS DE PAZ (1468-1519) enseñó en Valladolid y Salamanca (1513). En 1512 asistió a las juntas de Burgos con los PP. Bustillo y Pedro de Covarrubias. En su tratado *De dominio regum Hispaniae super Indos* (1512) aborda la cuestión de la legitimidad de la conquista de América [31]. GREGORIO GALLO († 1578), obispo de Orihuela y Segovia. Asistió al concilio de Trento.

Regentaron la cátedra de Durando: DOMINGO DE GUZMÁN, toledano, hijo del poeta Garcilaso de la Vega. Fue catedrático *de prima* en Santiago de Compostela (1572-75), y de Durando en Salamanca (1577-81). En 1579 hizo oposiciones a la cátedra de Biblia con fray Luis de León, cuyo resultado fue muy discutido. ALFONSO DE LUNA (1551-1596), natural de Villalpando. Escribió unas adiciones a Medina: *Observationes novae et Additiones ad tertiam Partem S. Thomae eiusdem expositionem.*

Otras figuras eminentes del convento de San Esteban fueron: TOMÁS DE CHAVES († 1565), discípulo de Vitoria, que editó una *Summa sacramentorum* sacada de sus doctrinas (Valladolid 1565). AMBROSIO DE SALAZAR (1522-60), sustituto de Soto. VICENTE BARRÓN († 1564), sustituto de Melchor Cano, confesor de Santa Teresa y catedrático en Toledo. PEDRO FERNÁNDEZ († 1580), natural de Vilvestre (Salamanca), profesor en Segovia. Asistió a Trento con Juan Gallo (1562-1564). VICENTE FERRER (1606-83). Natural de Valencia. Enseñó Sagrada Escritura en Salamanca y Burgos. Fue regente de la *Minerva* en Roma (1654-72). Regresó a Salamanca, donde murió. Escribió *Tractatus theologici in I et II partem S. Thomae*, 8 vols. (Salamanca y Roma 1669-90). *Tractatus de virtutibus theologicis et vitiis eis oppositis* (Roma 1669). MARCOS DE LAS HUERTAS († h. 1627), enseñó en Toledo, Pamplona y Burgos. *Questiones ad universam Dialecticam* (Douai 1622; Pamplona 1627). PEDRO DE SOTO (1501-63). Natural de Alcalá. Confesor de Carlos V, profesor en Oxford y Dilinga. Escribió: *Institutiones christianae libri tres* (Augsburgo 1548). *Manuale clericorum* (Dilinga 1558). *Tractatus de institutione sacerdotum* (1560). *Parecer sobre si el uso de los afeites es pecado mortal en las mujeres* (mss. 5938 fol.462, en la Bibl. Nac. Madrid) [32].

Alcalá.—Fueron también numerosos los dominicos que enseñaron en esta Universidad [33]. ANDRÉS DE TUDELA (1507-1542), discípulo de Vitoria. DOMINGO DE LAS CUEVAS (1544-8). PEDRO DE TAPIA (1582-1657) fue natural de Villoria (Salamanca), obispo de Segovia, Sigüenza, Córdoba y Sevilla. Escribió *Catena moralis doctrinae*. I: *De actibus moralibus* (Sevilla 1654); II: *De virtutibus et vitiis in specie* (Alcalá 1657). *Comentarios a la I y III Parte de la Summa* (inéditos). Enseñó en Salamanca, Plasencia, Segovia, Toledo

31 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *El P. Matías de Paz y su tratado «De dominio regum Hispaniae»*: CT 40 (1929) 173-190.

32 V. CARRO, *El Maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político teológicas en el siglo XVI* (Salamanca 1931).

33 V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La enseñanza de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá*: CT 13 (1916) 245-270.

y Alcalá, en la cátedra fundada por el duque de Lerma. JUAN GONZÁLEZ DE ALBELDA (1569-1622), natural de Navarrete (Aragón). Enseñó en la *Minerva* de Roma (1608-11) y en Alcalá (1612-22). *Commentariorum et disputationum in I Partem Summae S. Thomae de Aquino volumina duo* (I, Alcalá 1621; II, Nápoles 1637). Se le ha inculpado de apartarse de la escuela tomista negando la premoción física. JUAN MARTÍNEZ DE PRADO († 1668) fue natural de Valladolid. Catedrático de vísperas (1644-60) y de *prima* en Alcalá (1660-63). Escribió *Controversiae metaphysicales Sacrae Theologiae ministrae* (Alcalá 1649). *Dialecticae Institutiones quas Summulas vocant* (1643). *Quaestiones logicae in tres libros distributae* (1649). *Quaestiones Philosophiae naturalis in tres partes distributae. Quaestiones super octo libros de Physico auditu* (1651). *Quaestiones super de generatione et corruptione* (1651). *Quaestiones super tres libros de Anima* (1652), y notables obras teológicas [34]. MIGUEL ALFONSO ZAMORANO († h.1658) escribió *Commentaria in Iam Partem D. Thomae* (Alcalá 1658). COSME DE LERMA († 1642) fue natural de Burgos. Hizo resúmenes de las obras de Domingo Soto. *Compendium Summularum sap. M. F. Dominici de Soto* (Burgos 1641; Alcalá 1649, 1663). *Disputationes in Summulas Fr. D. de Soto* (Madrid 1668; Burgos 1681). *Commentaria in Aristotelis Logicam ex doctrina S. M. F. Dominici de Soto* (Burgos 1642; Madrid 1673). *Cursus philosophici... tomus IV posthumus... duos libros de ortu et interitu... comprehendens* (Burgos 1666). *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis ex doctrina sapientissimi M. Fr. Dominici de Soto desumpta* (Burgos 1643; Madrid 1673). *Liber primus Summularum* (Madrid 1672). Los dominicos del colegio de Santo Tomás de Alcalá publicaron un curso de artes que contiene varias partes: *Collegii Sancti Thomae Complutensis in universam Aristotelis logicam Quaestiones* (1693). *Dialecticae dissertationes*, 2 vols. (1715). *In octo libros Physicorum Aristotelis quaestiones* (1715). *In duos libros de generatione et corruptione Aristotelis quaestiones* (1693-1744). *In tres Aristotelis libros de Anima quaestiones* (1741).

La gran figura de la orden dominicana en la universidad de Alcalá es JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644). Nació en Lisboa, de padre austríaco (Pedro Poinsot, secretario del archiduque Alberto de Austria) y de madre portuguesa. Estudió filosofía en Coimbra. En 1596 partió para Flandes y estudió teología en Lovaina (1608). Ingresó en la Orden de Predicadores en el convento de Atocha de Madrid (1612). Enseñó filosofía y teología en el colegio de Santo Tomás de Alcalá (1613-30). Catedrático de vísperas en la universidad (1630-41), *de prima* (1641-43). Confesor de Felipe IV (1643). Murió en Fraga (Aragón). Sus obras filosóficas fueron reunidas en el gran *Cursus philosophicus thomisticus secundum exactam, veram, genuinam Aristotelis et Doctoris Angelici mentem*, 3 vols. (Madrid 1637, 1638; Colonia 1638; Roma 1636, 1637; Lyón 1663; París 1883); ed. crítica de B. Reiser (Turín 1930-38). Su *Cursus theologicus* comprende ocho volúmenes, los tres primeros publicados en vida de su autor y los restantes por Diego Ramírez (I, Alcalá 1637; II-III, Lyón 1643; IV-V, Madrid 1645; VI, Madrid 1649; VII, Madrid 1656; VIII, París 1667; ediciones completas: Lyón 1663; Colonia 1711; París 1883-85; edición crítica por los benedictinos de Solesmes, I-IV, París-Tournai, 1931-46). Influyó en Díaz, Gérinois, Goudin, Billuart, Gonet, Contenson y los Salmanticenses [35].

[34] JOSÉ RIESCO TERRERO, *El ser en la Metafísica de Martínez de Prado:* RevFil Madrid 15 (1956) 529-542.

Valladolid.—En el colegio de San Gregorio enseñaron [36]: DIEGO DE ASTUDILLO († 1536), filósofo, teólogo y escriturario, de quien decía Francisco de Vitoria: «el maestro Astudillo más sabe que yo, pero no vende sus agujetas tan bien como yo». Escribió *Quaestiones super VIII libros Physicorum et super duos libros de Generatione Aristotelis, una cum legitima textus expositione eorumdem librorum* (Valladolid 1532, con prólogo y versos de fray Luis de Granada). BARTOLOMÉ DE CARRANZA (1503-1576) fue natural de Miranda, de Navarra. Enseñó en San Gregorio (1527). Asistió al concilio de Trento. Sus *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* (Amberes 1558) dieron ocasión al largo proceso inquisitorial, comenzado en España y terminado en Roma [37]. ANTONIO DE ESPINOSA. GREGORIO MARTÍNEZ (1575-1637). *Comentarios a la I-II*, 3 vols. (Valladolid 1617-37). ALFONSO DE AVENDAÑO († 1596). DOMINGO DE PARRAJA. RAFAEL DE LA TORRE: extremeño, profesor en San Gregorio y prior de San Esteban de Salamanca. Escribió *De partibus potentialibus iustitiae*. I: *De religione et eius actibus* (Salamanca 1611); II: *De vitiis religioni oppositis* (1612). DIEGO NUÑO CABEZUDO († 1614), natural de Villalón (Valladolid), profesor en San Gregorio y Segovia, donde murió. Escribió *Tractatio in IIIam D. Thomae Partem* (I, Valladolid 1601; II, 1609; Venecia 1612; Roma 1672). Tomó parte en las controversias *de auxiliis*. BALTASAR NAVARRETE escribió *Controversiae in Divi Thomae et eius scholae defensionem*, 3 vols. (Valladolid 1605). JACINTO DE LA PARRA (1619-1684), natural de Madrid. Escribió *Artium Cursus, scilicet Dialectica, Logica et Physica*, 4 vols. (1657). *De generatione et corruptione et de anima*, 2 vols. (publicados en Roma a nombre de Cosme de Lerma). GASPAR RUIZ, de Valladolid. Escribió *Quaestiones selectae super III Partem S. Thomae* (1652).

Santiago de Compostela [38].—DIEGO DE CHAVES (1507-92). JUAN GALLO (1521-74). JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO († 1615) fue natural de Martín Muñoz de las Posadas (Avila). Catedrático en Santiago (1601-3) y Salamanca. Escribió *Aristotelis Logica Magna variis et multiplicibus quaestionibus septem libris comprehensis elucidata, in quibus praecepta Logicalia ad D. Thomae Aquinatis et doctoris Ecclesiae sententiam revocantur, et eiusdem Angelici Magistri doctrina contra adversarios illius acerrime defenditur* (Salamanca 1600). *Commentaria in Aristotelis Metaphysicam* (inédito) [39]. PEDRO PORTOCARRERO († 1591). JERÓNIMO DE ULLOA escribió un comentario a la *Metafísica* (iné-

[35] L. ALONSO GETINO, *Dominicos españoles confesores de reyes:* CT 14 (1916) 374-451; SANTIAGO RAMÍREZ, O.P., *Jean de Santo Tomás:* DTC VIII col.803-808; V. BELTRÁN DE HEREDIA, *Breve reseña de las obras de J. de Santo Tomás y de sus ediciones:* CT 59 (1945) 236-40; IGNACIO MENÉNDEZ REIGADA, O.P., *Fray Juan de Santo Tomás:* CT 69 (1945) 7-20.

[36] G. DE ARRIAGA, *Historia del Colegio de S. Gregorio de Valladolid*. Edición por M. DE LOS HOYOS, O.P., 3 vols. (Valladolid 1928-40).

[37] B. MARTÍN MÍNGUEZ, *Vindicación del Sr. D. Bartolomé de Miranda* (Madrid 1902); M. CANAL, *El proceso de B. de Miranda y el de Pedro de Soto:* CT 38 (1928) 349-59; J. CUERVO, *Carranza y el Doctor Navarro:* CT 6 (1913) 369-95; MENÉNDEZ PELAYO, *Heterodoxos españoles* II c.8, cuyo juicio en este debate sigue siendo tan sereno y justo. Reciente estudio sobre el tema, J. I. TELLECHEA, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, 2 vols. (Madrid 1968).

[38] V. BELTRÁN DE HEREDIA, *La facultad de teología en la Universidad de Santiago:* CT 39 (1920) 145-173.289-306.

[39] MARCOS MANZANEDO, O. P., *Juan Sánchez Sedeño y su doctrina lógica:* EstFil 5 (1956) 293-315.

dito). ANTONIO DE SOTOMAYOR (1547-1648), natural de Vigo. Catedrático de *prima* en Santiago y regente de San Gregorio de Valladolid. Confesor de Felipe IV, arzobispo de Damasco e inquisidor general de España[40].

Madrid.—TOMÁS DE TORRES († 1630).—Natural de Madrid. Profesó en el convento de Atocha. Estudió en Alcalá y Valladolid. Enseñó en Lovaina (1606), donde tuvo por discípulo a Juan de Santo Tomás, y después en Halle. Obispo de Asunción (Paraguay) y de Tucumán (1626). Murió en Chuquisaca. Escribió *Comentarios a la Suma* (inéditos). BERNABÉ GALLEGO DE VERA († h.1661), madrileño. Perteneció al convento de Huete (Cuenca). Enseñó en Cáceres y Madrid. *Controversiae Artium in defensionem doctrinae Angelici Doctoris D. Thomae*. I: *Controversiae Logicae* (Madrid 1623; Colonia 1638); II: *De controversiis physicis*. M. LEZAMA († 1668).

Sevilla.—En el colegio de Santo Tomás, fundado por Diego de Deza, enseñaron: AGUSTÍN DE ESBARROYA († 1554), natural de Córdoba. Se dice que Domingo de Soto exclamó al oírle: «O felix ingenium infeliciter natum!» Escribió *Expositio primi tractatus Summularum Mag. Petri Hispani* (Sevilla 1533). *Dialecticae Introductiones trium viarum placita, Thomistarum videlicet ac Scotistarum necnom Nominalium complectentes* (I, Sevilla 1533; II, 1535)[41].

DOMINGO DE VALTANÁS MEXÍA (1488-1560), que entre otras muchas obras escribió: *Compendio de la Philosophia natural de Aristóteles* (Sevilla 1547). Su figura ha sido revalorizada por el P. Huerga[42]. JUAN DE OCHOA († 1565), fundó la universidad de Osuna. Escribió *Omnes primariae conclusiones omnium et singulorum articulorum Summae S. Thomae, additionumque in carmen redactae quo facilius memoriae mandari possint* (Roma 1565). ALONSO DE CABRERA (1549-98), predicador de Felipe II, enseñó en Osuna. TOMÁS DE MERCADO. Natural de Sevilla. Pasó a Nueva España, donde ingresó en la Orden dominicana y estudió con PEDRO DE PRAVIA, discípulo de Vitoria y Soto. Enseñó en la recién fundada universidad de Méjico (1553). Regresó a España y escribió su obra *Summa de Tratos y Contratos de mercaderes y tratantes discididos y determinados* (Sevilla 1569), dedicada al consulado de Mercaderes de Sevilla. *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani* (1571). *In Logicam magnam Aristotelis commentarii, una cum nova translatione textus* (1571). En otro viaje a América pereció en un naufragio delante de San Juan de Ulloa. José Larraz le atribuye el mérito de haber señalado la causa de la crisis económica de Castilla en la inflación producida por la afluencia de plata y oro procedentes de América. Al concepto medieval de riqueza, basado en la estima de los metales preciosos, sustituye Mercado el de la riqueza basada en la producción, la industria y el comercio[43]. MELCHOR CORONADO (Coronat † 1624), natural de Barcelona. Enseñó en Sevilla. *Commentaria et quaestiones in duos libros Aristotelis Stagiritae de Ortu et interitu rerum naturalium, sive de generatione et corruptione earumdem, Tractatus de existencia creata* (Amberes 1624). DIEGO ORTIZ († 1642), *Summularum brevis explicatio* (Sevilla 1635). *Philosophiae brevis explicatio in quatuor partes distributa. Prima pars continens octo libros Physicorum. Conferentiae*

40 J. ESPINOSA RODRÍGUEZ, *Fray Antonio de Sotomayor y su correspondencia con Felipe IV* (Vigo 1944).

41 JESÚS SAGREDO, O. P., *Bibliografía dominicana de la Provincia Bética (1515-1921)* (Almagro 1922).

42 ALVARO HUERGA, O. P., *Domingo de Valtanás y las inquietudes espirituales del siglo XVI* (Valencia 1959); ID., *Domingo de Valtanás. Apologías* (Barcelona 1963); ID., *La obra literaria de Valtanás*, en *Segundo Congreso de Espiritualidad* (Salamanca 1962).

43 JOSÉ LARRAZ, *La crisis del mercantilismo en Castilla* (Madrid ²1943); O. ROBLES, *Fr. Tomás de Mercado, traductor de Aristóteles y comentador de P. Hispano en la Nueva España*: Rev. Fil. 9 (1950) 441-459.

communes physicorum in quibus graviores difficultates disputantur (Sevilla 1640). DOMINGO LYNZE († 1697). Irlandés. Fue regente del colegio de Santo Tomás de Sevilla. *Summa philosophiae speculativae iuxta mentem et doctrinam S. Thomae et Aristotelis*, 4 vols. (París 1666-1686).

Cataluña y Aragón.—ANGEL ESTANYOL († 1507) escribió *Opera logicalia secundum viam Divi Thomae* (Barcelona 1504), en que se opone al nominalismo de París. CIPRIANO BENETO († 1531). Nació en Albelda (Aragón). Estudió en París (h.1500). Enseñó en París y en la *Sapientia* de Roma (1509-31). Fue amigo del humanista Aleandro. Escribió *Clavis logica. Clara et compendiosa introductio ad Logicam* (Roma 1509). *Compendium terminorum. Tractatus quatuor: De prima orbis Sede. De Concilio. De Ecclesiastica potestate. De Pont. Maximi auctoritate* (Roma 1512). *Spiritualis Sapientiae breviloquium* (1510). *Aculaeus contra iudaeos* (1515). *De Praeeminentia Imperatoris* (1518)[44]. JUAN ILDEFONSO BAPTISTA († h.1468) comentó la *Suma* de Santo Tomás (Lyón 1648).

Valencia.—VICENTE JUSTINIANO ANTIST († 1595). Escribió *Dialecticarum institutionum libri duo* (Valencia 1572). *Commentaria in universam logicam, una cum lucidissimis quaestionibus, quae totam hanc facultatem luce meridiana clariorem reddunt. Accessit etiam eiusdem auctoris thesaurus quaestionum, iis qui aut disputaturi aut assertiones deffensuri sunt, admodum necessarius* (Valencia 1572; Venecia 1582; Colonia 1617). *Quaestiones de cambiis acutissima Summa* (mss. Valencia, Bibl. Universidad). DIEGO MAS († 1608). Nació en Villarreal (Valencia). Estudió en San Esteban de Salamanca y enseñó en Valencia. Es uno de los escritores más agudos y profundos tanto en lógica como en cuestiones metafísicas. Escribió *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus, quae communi nomine inscribitur de Transcendentibus, in quinque libros distributa* (Valencia 1587). *Commentaria in Porphyrium et in universam Aristotelis Dialecticam, una cum quaestionibus quae a gravissimis viris agitari solent* (1592). *Commentaria in universam philosophiam Aristotelis, una cum quaestionibus*, etc. (1599). *Commentaria in octo libros Physicorum, una cum quaestionibus* (1599). *Disputatio de elementis libris VI comprehensa*. Comentó el *De Caelo, De generatione et corruptione, Meteororum, De Anima* y la *Suma* de Santo Tomás (inéditos). BLAS VERDÚ DE SANS († 1625). Nació en Cati (Valencia). Enseñó en Valencia y fue rector de Tortosa. *Disputatio de rebus universalibus* (Valencia 1593). *Opuscula philosophica* (Tarragona 1598). *Utrum detur quarta figura* (galenica, Colonia 1627). *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Barcelona 1614). *Commentaria, scholia, resolutae quaestiones supra disputationem de Trinitate I Partis S. Thomae* (Tarragona 1602). *Relectiones duae, altera contra scientiam mediam, et altera pro divinorum auxiliorum efficatia* (Barcelona 1610). JUAN BIESCAS, *Apologia pro doctrina S. Thomae* (Huesca 1625). MARCO ANTONIO SERRA (1581-1645) comentó la *Suma* (Roma 1652-53). FRANCISCO GARCÍA († 1583), *Tratado utilísimo de todos los contratos, cuantos en los negocios humanos se pueden ofrecer*, 2 vols. (Valencia 1583). TOMÁS MALUENDA (1566-1628), historiador de la Orden. *Tractatus de libero arbitrio* (inédito). JUAN TOMÁS DE ROCABERTI (1627-99), arzobispo de Valencia y general de la Orden. *Bibliotheca maxima pontificia* (Roma 1698). JERÓNIMO VIVES († 1654). TOMÁS VILLAR († 1647), *Summa controversiarum in Iam Partem Angelici*, 3 vols. (Barcelona 1638-47). JUAN BAUTISTA LANUZA, *In Aristotelis logicam annotationes* (inédito). DOMINGO ALEGRE († 1687), *De modo theorico directionum de tempore effectus et successionis et alia huiusmodi. Commentarius in Tractatum de Sphaera Ioannis de Sacro Bosco* (Valencia, mss. Bibl. Univ.).

44 CELEDONIO FUENTES, O P., *Escritores dominicos del reino de Aragón* (Zaragoza 1932).

Méjico.—Bartolomé de Ledesma († 1604), obispo de Oaxaca. *Suma de casos de conciencia* (México 1560). *Summarium de septem Ecclesiae sacramentis* (Salamanca 1585).

Lima.—Jerónimo Camargo (s. xvi). *Analogorum liber. Tractatus de analogia*, ambos publicados en Lima.

Coimbra.—Martín de Ledesma (1509-1574). Discípulo de Vitoria. Enseñó en Valladolid y después en Coimbra treinta años (1544-74). Escribió *Expositiones in universam D. Thomae Summam* (acomodadas al texto de las *Sentencias). Primus Tomus, qui et prima 4 nuncupatur* (Coimbra 1555), *Secunda Quartae* (Coimbra 1560). Se manifiesta poco afecto a Cayetano, de quien dice: «Nempe etsi eruditissimus vir Caietanus interpretatus fuerit S. Thomam, in multis multa reliquit et in omnibus infelici et confuso et parum utili stilo processit» (Coimbra 1555, *Ad lectorem)*. Antonio de Siena († 1584), portugués.

Carmelitas

El tomismo en la reforma carmelitana [45] está representado sobre todo en dos *cursos* celebérrimos: uno, de filosofía, los *Complutenses*, redactado por profesores del colegio de San Cirilo, de Alcalá, y otro, de teología, los *Salmanticenses*, debido a miembros del colegio de San Elías, de Salamanca. El primero comprende cuatro volúmenes: *Artium Cursus, sive Disputationes in Aristotelis Dialecticam, et Philosophiam Naturalem iuxta Angelici Doctoris... doctrinam et scholam* (Alcalá 1624), en que la lógica corresponde al P. Miguel de la Trinidad, de Baeza (1588-1661), y la física al P. Juan de los Santos, de Paniza (Zaragoza 1583-1654); *Disputationes in duos libros de generatione et corruptione* (Madrid 1627), por el P. Antonio de la Madre de Dios, leonés (1583-1637); *Disputationes in tres libros de Anima* (Madrid 1628), por el mismo. En 1668 llegaba el curso a las doce ediciones. Faltaba la metafísica y la redactó el carmelita francés P. Blas de la Concepción (1603-1694): *Metaphysica in tres libros divisa in quibus metaphysicales quae ad integritatem philosophici Carmelitarum Excalceatorum Complutensium Cursus desiderabantur Quaestiones disputantur* (1640). Más tarde, el ovetense P. Juan de la Anunciación (1633-1701), llamado el *Salomón del Carmelo*, hizo una *Ressumpta* en cinco volúmenes, que resultó más amplia que el mismo *Curso* (Lyón 1670), y que posteriormente fue sustituida por otro *Curso*, publicado por el P. José Gabino de la Purificación en 1769 [46].

[45] Cosme de Villiers a S. Stephano, *Bibliotheca carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata*, 2 vols. (Paris 1752; Roma 1927); B. F. M. Xiberta, *Le thomisme de l'école carmelitaine*, en *Bibl. Thom. Mélanges Mandonnet* I (Paris 1930) p.441-8; Alberto de la Virgen del Carmen, O. C. D., *Historia de la filosofía carmelitana*, 2 vols. (Madrid 1946); Marcelo del Niño Jesús, *Apuntes históricos sobre la filosofía en la Orden carmelitana;* Id., *Los Complutenses:* El Monte Carmelo 35 (1933) 9-15; Id., *Los Salmanticenses:* El Monte Carmelo 35 (1933) 539-548; art. *Carmelitas*, en *Enc. Cult. Esp.* II p.71.

El *Curso* de los *Salmanticenses* se comenzó a publicar en Salamanca a partir de 1631 y terminó en 1712: *Cursus theologicus Summam theologicam Doctoris D. Thomae complectens*, ed. V. Palmé, la más perfecta, 20 vols. (París 1870-83). Colaboraron el P. Antonio de la Madre de Dios *(De Deo, De Trinitate, De Angelis)*, el P. Domingo de Santa Teresa (1606-54), natural de La Alberca *(De ultimo fine, De Beatitudine, De Voluntario, De Actibus humanis, De Virtutibus, De peccatis)*, el P. Juan de la Anunciación *(De Gratia, De Virtutibus theologalibus, De Statu religioso, De Incarnatione, De Sacramentis, De Eucharistia)*. Terminaron el *Curso* Antonio de San Juan Bautista (1641-99) e Ildefonso de los Angeles (1663-1737) [47]. El P. Antonio de San José hizo un *Compendium Salmanticensium* en tres volúmenes. A los carmelitas se debe asimismo un valioso *Curso de moral*, redactado por Francisco de Jesús María, de Burgos († 1677); Andrés de la Madre de Dios, de Palencia; Sebastián de San Joaquín († 1719) e Ildefonso de los Angeles. Su publicación duró desde 1665, en que se imprimió el primer volumen en Madrid, hasta 1714, en que aparecieron los dos últimos volúmenes, quinto y sexto, en la misma ciudad. El P. Antonio de San José (1716-1794) publicó otro compendio del mismo, *Compendio de Moral Salmanticense* (Roma 1779).

Diego de Jesús (Salablanca) escribió *Commentarii cum disputationibus et Quaestionibus in universam Aristotelis Stagiritae Logicam* (Madrid 1608). Gabriel de San Vicente († 1671): *Logica, Physica, in libros de ortu et interitu, De Anima, Parva naturalia et Metaphysica.* Dionisio Blasco († 1610-63), de Utrillas, profesor en Huesca: *Hortulus philosophicus, sive Cursus integer ad brevissimam summam redactus* (Zaragoza 1668); *Cursus philosophicus iuxta gravissimam et reconditam Ioannis Bacconi... uberem et concinnatam doctrinam* (1672-76); *Textualis expositio Philosophiae aristotelicae* (1767); *Theologia scholastica Bachonea* (Lyon 1680). Sigue también a Juan Bacon Eliseo García (1672-1719), que escribió un *Cursus Philosophicus iuxta gravissimam et reconditam doctrinam... Ioannis Baconis* (Roma 1700). Tomás de Aquino de la Natividad compuso *Institutiones philosophicae.* Guillermo de Goazmoal († 1689) publicó un *Philosophiae aristotelico-thomisticae Cursus.* José Blanch comentó a Aristóteles: *Totius Dialecticae facultatis dilucida ac brevis explanatio* (Valencia 1611); *Commentarii in universam Aristotelis Logicam* (Valencia 1612); *In VIII Libros Physicorum* (1614), *In libros de Anima, et de Generatione et corruptione* (1615). Julián de Castellví y Ladrón pu-

[46] Florencio del Niño Jesús, O. C. D., *Los Complutenses. Su vida y su obra* (Madrid 1962).

[47] O. Merl, *Theologia Salmanticensis* (Ratisbona 1946); Otilio del Niño Jesús, *Para una bibliografía de los Salmanticenses* (1939); Enrique del Sagrado Corazón, O. C. D., *Los Salmanticenses. Su vida y sus obras* (Madrid 1955); Teodoro del Santísimo Sacramento, O. C. D., *El Curso moral Salmanticense. Estudio histórico y valoración crítica* (Salamanca 1968).

blicó unos comentarios, que algunos adjudican al jesuita Agustín Bernal de Avila: *Commentaria in Aristotelis Dialecticam* (Valencia 1624), *In libros Physicorum* (1627), *In reliquos libros Philosophiae* (1630). FERNANDO DE JESÚS, *Commentaria super Primam Secundae* (Coimbra 1606). RAYMUNDO LUMBIER († 1684), *Quaestiones in Primam Partem* (Zaragoza 1680). Son también dignos de mencionarse NICOLÁS BALLESTER, MIGUEL DE RIPOLL y PABLO DE LA CONCEPCIÓN. Carmelitas calzados fueron: PEDRO CORNEJO DE PEDROSA († 1618), que enseñó en Salamanca y comentó la III parte de la *Suma* de Santo Tomás, *Diversarum materiarum*, etc. (Valladolid 1628). JUAN BAUTISTA DE LEZAMA (1586-1659), *Summa theologiae ex Angelico Doctore*, 3 vols. (Roma 1651).

MERCEDARIOS

Siguen en general la orientación tomista [48]. DOMINGO DE SAN JUAN DE PIE DE PUERTO (Domingo de Alcázar o de Azcárate, h.1490-1540). Estudió en París y sigue la orientación nominalista. Vino a Salamanca junto con Juan Martínez Silíceo para enseñar lógica «in via realium, iuxta modum scholae parisiensium» (h.1516). Escribió *Syllogismi...*, o *Expositio in quartum tractatum Magistri Petri Hispani* (1521). Figura eminente es FRANCISCO ZUMEL Y BUSTILLO (1540-1607), palentino. Fue discípulo de los dominicos Pedro de Sotomayor y Mancio de Corpus Christi, y adictísimo al tomismo. Enseñó en Salamanca artes, metafísica y filosofía moral. Fue general de su Orden (1593). Intervino en favor de Báñez en las controversias *de auxiliis* [49]. TIRSO DE MOLINA (Gabriel Téllez, 1584-1648) refleja los problemas debatidos en las controversias *de auxiliis* en su *Condenado por desconfiado*. El burgalés PEDRO DE OÑA (1560-1626) enseñó filosofía en Alcalá y teología en Santiago de Compostela. Fue obispo de Venezuela y Gaeta (1604-26). Publicó *Commentaria una cum quaestionibus super universam Aristotelis logicam magnam* (Alcalá 1588); *Introductio ad Aristotelis dialecticam, quam vulgo Summulas seu Parva logicalia nuncupant* (1593). *Super octo libros Aristotelis de Physica auscultatione* (1593) [50]. El valenciano JERÓNIMO PÉREZ († 1549) enseñó en Valencia y en la universidad de Gandía, fundada por San Francisco de Borja en 1546. Sustituyó las *Sentencias* por la *Suma* de Santo Tomás y escribió sobre ésta el primer comentario impreso en España: *Commentaria super primam partem Summae S. Thomae Aquinatis, quae respondent primo libro Magistri Sententiarum* (Valencia 1548). *In primam secundae D. Thomae Commentaria* (1548). *Monoctium, sive unius noctis opusculum* (Nápoles 1525) [51]. Valenciano fue también GREGORIO ARCISIO (h.1516-61), filósofo, teólogo y médico. Enseñó artes en Valencia, Ingolstadt, París y en el colegio de la Vera Cruz, de Salamanca. Reformó la lógica, bajo la influencia de Lefèvre d'Étaples y Clichtoveo. Escribió *In Eisagogen porphyrianam scholia* (Sala-

48 A. PÉREZ GOYENA, S. I., *Los grandes teólogos mercedarios:* RazFe 54 (1919) 29-41. 137-55; V. MUÑOZ DELGADO, *Domingo de San Juan de Pie de Puerto y su obra logica acerca de las «Oppositiones» entre preposiciones:* Estudios 21 (1965) 162-186.

49 GUILLERMO VÁZQUEZ, O. de M., *El P. Francisco Zumel, general de la Merced y catedrático de Salamanca:* Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos (Madrid 1920); V. MUÑOZ DELGADO, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel* (Madrid-Roma 1950); ID., *Zumel y el Molinismo* (Madrid 1953); GUMERSINDO PLACER, O. de M., *Bibliografia del teólogo mercedario Francisco Zumel:* Estudios 21 (1965) 21-68.

50 V. MUÑOZ DELGADO, *Las Súmulas de lógica del curso de filosofía de Pedro de Oña:* Estudios 17 (1961) 411-437.

51 V. MUÑOZ DELGADO, *Los comentarios a la I Parte de Santo Tomás del mercedario fray Jerónimo Pérez:* Estudios 3 (1947) 405-14; ID., *Obras teológicas del P. Jerónimo Pérez. I. Monoctium* (Poyo 1963); FRANCISCO DE LA CALLE, O. de M., *Fray Jerónimo Pérez. Teoría del conocimiento en los primeros comentarios de un español a la «Suma» de Santo Tomás:* Estudios 20 (1964) 47-74.

manca 1554). *De Logica, sive Aristotelis Organum* (Alcalá 1556). *In Aristotelis Logicam institutiones cum expositionibus* (Valencia 1562). *In Physicam Aristotelis praefationem, alioqui ancipitem, et arduam, perutilis et scitu dignissima quaestio* (Valencia 1562). El valenciano FRANCISCO ESCOBAR comenzó a traducir la *Retórica* de Aristóteles hacia 1557, pero no la terminó. AMBROSIO MACHÍN DE AQUENA escribió *Commentaria una cum disputationibus in primam Partem S. Thomae* (Madrid 1621). ALONSO ROJAS es autor de *El gobernador eclesiástico colegido de la Sagrada Escritura, Cánones y Concilios, necesario principalmente a los que tienen cargo de almas* (Cuenca 1627). PEDRO DE JESÚS MARÍA publicó *Commentaria in Logicam Aristotelis* (Sevilla 1624). SILVESTRE SAAVEDRA. JUAN PRUDENCIO. PEDRO DE LA SERNA. GASPAR DE TORRES († 1584). En Valladolid vivió y enseñó el eximio jurista portugués SERAFÍN DE FREITAS († 1632), que escribió *De justo Imperio Lusitanorum Asiatico* (Valladolid 1625).

BENEDICTINOS

ALFONSO DE VIRUÉS († 1545), predicador de Carlos V. Aunque inclinado al erasmismo, combatió la reforma protestante en sus *Philippicae disputationes XX contra Melanchton*. ANTONIO PÉREZ († 1637), natural de Silos, arzobispo de Tarragona. Escribió *Laurea Salmantina, sive certamina scholastica et expositiva pro adquirenda laurea Salmantinae Academiae* (Salamanca 1604). *Disputationes adversus lutherana dogmata. Pentateuchum fidei*, 5 vols. (Madrid 1620). JOSÉ DE LA CERDA (1600-1644), profesor en la universidad benedictina de Irache. DIEGO DE SILVA PACHECO († 1677), de Burgos, comentó en 4 volúmenes la *Suma* de Santo Tomás (Madrid 1663-65). PEDRO DE OVIEDO († 1651) comentó la *Summa*. *In Dialecticam et Physicorum Aristotelis libros Commentaria*. ANDRÉS LA MONEDA († 1687), obispo de Almería. Publicó *Cursus utriusque Philosophiae tam rationalis quam naturalis, Dialecticam, Metaphysicam, Physicamque complectens* (Burgos 1660-61). La figura más eminente es JOSÉ SÁENZ DE AGUIRRE (1630-1699), natural de Logroño, que enseñó filosofía en Salamanca (1670-1686), y luego cardenal (1686). Es benemérito por sus estudios históricos, y bajo su protección se publicó la *Bibliotheca Hispana Vetus*, de Nicolás Antonio. En Salamanca publicó su valioso texto de *Philosophia novo-antiqua, rationalis, physica, et metaphysica*, etc., 3 vols. (1671-75), en que hace referencia a las doctrinas de Descartes, Gassendi y Spinoza. Comentó la moral aristotélica: *Philosophia morum, sive Libri X Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum commentariis illustrati* (Salamanca 1677). *De Virtutibus et vitiis disputationes ethicae, in quibus disseritur quidquid spectat ad philosophiam moralem ab Aristotele traditam* (Salamanca 1677). *Theologia Sancti Anselmi commentariis et disputationibus tum dogmaticis tunc scholasticis illustrata*, 3 vols. (Salamanca 1678-81). Su gran obra histórica es la *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis* (Roma 1693). Aunque no fue benedictino, JUAN ALFONSO CURIEL († 1609) vivió en el monasterio de San Vicente de Salamanca, en cuya universidad fue profesor. Era natural de Palenzuela (Palencia). Sus obras son muy numerosas, contándose hasta 62 escritos suyos. Citaremos sus *Lecturae seu Quaestiones in D. Thomae Aquinatis Primam secundae* (Amberes 1621). *Controversias* (Salamanca 1611) [52].

52 JEAN FRANÇOIS, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoit*, 4 vols. (1777-78); JUSTO PÉREZ DE URBEL, *Historia de la Orden benedictina* (Madrid 1941); A. PÉREZ GOYENA, *La teología en los benedictinos:* RazFe 50 (1918).

Cistercienses

Cipriano de la Huerga († 1560) se distinguió como gran lingüista y exegeta. Enseñó en Alcalá. El poeta Cristóbal de Castillejo († 1550), natural de Ciudad Rodrigo, ingresó en la Orden del Cister al fin de su vida. Pedro de Lorca (1554-1606), natural de Belmonte. Enseñó en Alcalá. Publicó *Commentaria et Disputationes in universam Primam Secundae S. Thomae* (Alcalá 1609). *In Tertiam Partem D. Thomae* (1616). De estos comentarios dijo el P. general de los dominicos que «se debieran comentar por los de su escuela como el texto del Santo Doctor». Lorenzo de Zamora († 1614), natural de Ocaña. *Monarquía mística de la Iglesia, hecha de geroglíficos sacados de humanas y divinas letras* (Madrid 1594; Valencia 1604). Marsilio Vázquez († 1611), natural de Toledo. Enseñó en Ferrara y Florencia, donde murió. Escribió ocho volúmenes de *Commentaria in Aristotelis Philosophia* y *In Ethicam Aristotelis Commentarium*. Intervino en las controversias *de auxiliis*. Crisóstomo Henríquez (1594-1632), natural de Madrid. Murió en Lovaina. Sus obras alcanzan un número de 39 volúmenes, aunque ninguna es interesante para la filosofía. Angel Manrique (1577-1650), natural de Burgos. Enseñó en Salamanca, fue general de su Orden y obispo de Badajoz. Entre sus muchas obras figuran *Commentaria et Disputationes in universam Summam D. Thomae Aquinatis* (inéditos). Crisóstomo Cabero († 1653), natural de Guadalajara. Enseñó en Alcalá. Publicó *Brevis Summularum recapitulatio, succinctaque totius Logicae evisceratio* (Valladolid 1623). *Commentaria tam in octo libros Physicorum, quam in duos de Generatione et corruptione, et tres de anima Philosophi Stagyritae* (Alcalá 1636). Pedro de San José escribió un curso filosófico en cuatro volúmenes: *Idea Philosophiae rationalis seu Logica* (Colonia 1671); *Idea philosophiae universalis, seu Metaphysica; Idea Philosophiae naturalis, seu Physica; Idea philosophiae moralis, seu Ethica* (Colonia 1671). Pedro de Ureña, maestro de música de Caramuel, el cual editó su obra: «*Arte nueva de música*, inventada año de DC por San Gregorio, desconcertada año de MXXII por Guidon Aretino, restituida a su primera perfección año MDCXX por fray Pedro de Ureña, reducida a este breve compendio año MCCXLIV por I. C.» (Roma 1669). Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682). Natural de Madrid, de quien hablaremos más adelante.

Jerónimos

En el siglo xv se distinguió como arabista Pedro de Alçalá, que aprendió el árabe para convertir a los musulmanes de Granada. Publicó *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga. Vocabulista arábigo en letra castellana.* Francisco de Benavides († 1560) asistió como teólogo a Trento. Gonzalo de Frías escribió *Philosophia, Ethica, Politica y Oeconomica.* Diego de Herrera, *Glosa seu declaratio libri Boetti de Consolatione Philosophiae; Glossa super Aristotelis Metaphysicorum libros.* Pedro de Cabrera († 1611), *Commentaria et disputationes in diversas partes Summae Theologiae S. Thomae; In III Partem* (Córdoba 1602). *De Sacramentis in genere* (Madrid 1611). Diego de Cáceres (Didacus a Cussio) († 1636), *Summa Theologiae prima pars* (1636). Buenaventura de San Agustín, *Artium cursus*. Fernando de Ceballos († 1802).

Trinitarios

Leandro del Santísimo Sacramento († 1663). Marcos Antonio Alós y Oriaza († 1667): *Selectae disputationes theologicae.* Manuel de la Concepción: *Cursus philosophicus* (Salamanca 1683), donde declara en el prólogo al tomo III: «In ea, sicut in praecedentibus, Scholae clarissimae Societatis Iesu doctrinam tibi deffero praestantissimam...» [53].

Agustinos [54]

Salamanca.—Alonso de Córdoba († 1541).—Estudió en París. Introdujo el nominalismo en la universidad salmantina conforme a Gregorio de Rimini. Enseñó lógica (1509-24) y moral (1530-41). Escribió *Tabullae Astronomiae* (Venecia 1503), *Principia dialectices in terminos, suppositiones, consequentiae, parva exponibilia distincta* (Salamanca 1519). No se han impreso sus *Lectiones theologicae iuxta mentem Autentici Doctoris Gregorii Ariminensis.* Juan de Guevara (1518-1600), natural de Toledo, catedrático de Durando (1560) y vísperas (1565-600) [55]. Luis de León (1527-91). Natural de Belmonte (Cuenca). Discípulo de Melchor Cano y de Juan de Guevara. Catedrático de vísperas en Salamanca. Sus méritos extraordinarios como poeta y prosista no deben hacer olvidar otros muchos aspectos igualmente valiosos de su rica personalidad. Fue eminente teólogo y escriturario, e incorporó las tendencias humanistas a la reforma de la exégesis bíblica y de la teología [56]. Pedro de Aragón († 1592), natural de Salamanca. Tiene un tratado *De iustitia et jure* (Salamanca 1590), de doctrina jurídica similar y concorde con la de los dominicos Soto y Báñez, y *Commentaria in Secundam Secundae S. Thomae* (Salamanca 1583). Alfonso de Mendoza (1557-96). Juan Márquez (1565-1621). Escribió *Los dos estados de la Espiritual Jeru-*

[53] Antonino de la Asunción: *Diccionario de escritores trinitarios de España y Portugal*, 2 vols. (Roma 1898-99).

[54] A. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis scriptoribus augustinianis* (Roma 1704); J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana historica, critica et chronologica, in qua mille quadringenti augustiniani ordinis scriptores eorumque operum*, etc. (Ingolstadt 1768-1785); Gregorio de Santiago Vela, O.S.A., *Ensayo de una biblioteca iberoamericana de la Orden de San Agustín*, 7 vols. (Madrid 1913-32); D. Gutiérrez, *Notitia historica antiquae scholae aegidianae:* Anal. Augustiniana 18 (1941) 39-67; Id., *Del origen y carácter de la escuela teológica hispano-agustiniana:* CD 156 (1944) 17-46; Id., *Los agustinos en el concilio de Trento* (El Escorial 1947); A. Pérez Goyena, S.I., *Las escuelas teológicas españolas. La escuela agustiniana:* RazFe 65 (1923) 215-235; Archivo Agustiniano 16 (1929) 148.308-320; Ursicino Domínguez del Val, O.S.A., *Carácter de la teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX:* CD 162 (1950) 229-71; 163 (1951) 233-55; 164 (1962) 513-31; Id., *Los teólogos agustinos españoles en la última etapa del concilio de Trento:* CD (1955) 549-87; E. Domínguez Carretero, O.S.A., *La escuela teológica agustiniana de Salamanca:* CD 169 (1956) 638-85; Gonzalo Díaz, O.S.A., *La escuela agustiniana desde 1520 hasta 1650:* CD 176 (1963) 63-84.189-234; T. Herrera, *Historia del convento de S. Agustín de Salamanca* (Madrid 1652); E. Vidal, *Agustinos de Salamanca. Historia del convento de San Agustín de dicha ciudad* (Salamanca 1751); A. Llorden, *Los agustinos en la Universidad de Sevilla:* ArchAgust (1950-1953); A. Sanz Pascual, *Historia de los Agustinos españoles* (Madrid 1948).

[55] U. Domínguez, O.S.A., *Juan de Guevara. Revisión crítica de los errores de Durando de San Porciano:* CD (1953) 145-156.

[56] F. Blanco García, O.S.A., *Fray Luis de León. Estudio biográfico y crítico:* CD (1897-1900); Luis Getino, O.P., *Vida y procesos del Maestro fray Luis de León* (Salamanca 1907); M. Revilla, O.S.A., *Fray Luis de León y los estudios bíblicos en el s.XVI* (El Escorial 1928); M. Gutiérrez, O.S.A., *Fray Luis de León y la filosofía española del s.XVI* (Madrid [2]1891); Alan Guy, *La pensée de fray Luis de León* (Paris, Vrin, 1943); Id., *El pensamiento filosófico de Fray Luis de León* (Madrid, Rialp, 1960); Vossler, *Luis de León* (Munich 1944); Salvador Muñoz Iglesias, *Fray Luis de León, teólogo* (Madrid 1950); U. Domínguez, O.S.A., *La teología de Fray Luis de León, a propósito de un libro de S. Muñoz Iglesias:* CD (1952) 163-178; A. F. G. Bell, *Luis de León, A Study of the Spanish Renaissance* (Oxford 1925). Trad. española por el P. Celso García (Barcelona 1927); *Obras completas de Fray Luis de León* (Madrid, BAC, 1944). Con introducción, prólogo y notas del P. Félix García, O.S.A.

salén. El Gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moysén y Josué, príncipes del pueblo de Dios (Salamanca 1612, 1619). AGUSTÍN ANTOLÍNEZ (1554-1626). BASILIO PONCE DE LEÓN (1570-1629) enseñó en Alcalá y Salamanca. Publicó *Variarum Disputationum ex utraque Theologia Scholastica et expositiva pars prima* (Salamanca 1611). *Sobre la confirmación del Estatuto y Juramento de enseñar y leer las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás* (Barcelona 1627). FRANCISCO CORNEJO (1558-1638). FRANCISCO DOMÍNGUEZ (1639). GASPAR DE OVIEDO (1591-1654), natural de Valladolid.

Alcalá.—SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA († 1555). PEDRO DE UCEDA GUERRERO (1543-86). PEDRO DE ROJAS († 1602). MARTÍN DE ALVIZ († 1633): *Commentariorum ac Disputationum in I Partem D. Thomae*, 2 vols. (Lyon 1622). BERNARDINO RODRÍGUEZ DE ARRIAGA († 1651). TOMÁS DE HERRERA († 1654). JOSÉ DE VILLANUEVA publicó *Cursus philosophicus ad mentem Aegidii Romani Doctoris Fundamentalis* (Valencia 1677-80). *Quaestio theologica de prima determinatione et cognoscibilitate contingentium ad mentem Aegidii* (Alcalá 1663). *Promptuarium Divinae Providentiae, seu de Praescientia, qua Deus cognoscit contingentia possibilia* (ad mentem Aegidii) (Alcalá 1670). FERNANDO DE SOTO, *Cursus philosophicus ad mentem B. A. Aegidii Romani* (1525, ms. en la biblioteca provincial de Cáceres).

Osuna.—DIEGO DE TAPIA († 1586). DIEGO DE MONTOYA († 1598). DIEGO DE ZÚÑIGA (1536-99). Natural de Salamanca. Enseñó en Osuna (1573-80?). Estima grandemente a Aristóteles, pero lamenta que para explicar sus libros se hayan escrito «ingentia librorum volumina putida et lutulenta garrulitate referta». Opina que la teología está confundida entre otras ciencias y que «multis inutilibus quaestionibus nimium longam et prolixam esse factam». Sobre filosofía tiene dos obras notables: *Philosophiae prima pars, qua perfecte et eleganter quatuor scientiae Metaphysica, Dialectica, Rhetorica et Physica declarantur* (Toledo 1597) y *De optimo genere tradendae totius Philosophiae et Sacrosanctae Scripturae explicandae*. Distingue trece ciencias y dos artes. Interpreta la *Metafísica* aristotélica en el sentido de que es una ciencia distinta de todas las demás, a la cual compete aclarar y formular un conjunto de nociones comunes y necesarias para las restantes ciencias. Al «metafísico» no le corresponde tratar de Dios ni de las sustancias espirituales, sino solamente demostrar y explanar aquellas nociones en las cuales todas las ciencias convienen. Pero, aunque pensador independiente, el fondo de su doctrina es netamente aristotélico-escolástico, un tanto adaptado a las corrientes renacentistas. Su *Commentaria in Iob* (Toledo 1584) fue incluido en el decreto de prohibición de Copérnico (1616). Allí parece admitir las teorías copernicanas: «Verumtamen harum rerum rationes dissertissime ex motu terrae a Copernico declarantur et demonstrantur et reliqua omnia aptius convenire». Sin embargo, en la *Philosophiae prima pars* (1597) rechaza expresamente el movimiento de rotación (porque los cuerpos terrestres se pondrían incandescentes con el rozamiento), como el de traslación (porque este movimiento, recorriendo los signos del zodíaco, era más propio del sol). Es posible que cambiara de opinión, o también que solamente admitiera dos de los cuatro movimientos señalados por Copérnico, pero no los dos indicados, o también que concibiera una especie de sistema mixto, a la manera de Tycho-Brahé, cuya obra *De mundi aetheraei recentioribus Phaenomenis* (1588) pudo conocer en ese tiempo. Sobre apologética escribió además *De vera religione libri tres. In omnes nuper exortos haereticos* (1577)[57].

[57] M. GUTIÉRREZ, *Fr. Diego de Zúñiga:* CD 14 (1897); *Obras completas* II (El Escorial 1929) p.1-117; IGNACIO ARAMBURU CENDOYA, *Fr. Diego de Zúñiga, Biografía y nuevos escritos:* ArchAgust 55 (1961) 51-103.329-84; M. SOLANA, o.c., III p.221-260; J. F. YELA, *Galileo, el ortodoxo:* RevFil 1 (1942) 99-125.

Valencia.—VICENTE MONTAÑÉS († 1576) escribió *Epitome Progymnasmatum Dialecticae* (Valencia 1563). *Commentaria in Porphyrium de quinque communibus vocibus dialecticis* (1564). *In Musicam* (1566). *De principiis praenoscendis Sacrae Theologiae* (Barcelona 1570). JUAN BAUTISTA BURGOS († 1579). LLORÉNS († 1615). BOSCH († 1660). MIGUEL BARTOLOMÉ SALÓN (1539-1621). Publicó una obra jurídica: *Controversiae de iustitia et iure atque de contractibus* (Venecia 1608)[58]. JUAN GREGORIO SATORRE († 1611). EGIDIO DE LA PRESENTACIÓN. Escribió: *Commentationes Physicae et Metaphysicae* (Urgel 1604); *Disputationes de animae et corporis beatitudine in tres tomos distributae* (Coimbra); *Expositiones in VIII libros Physicorum, una cum Simonis de Visitatione in libros Meteororum et de Caelo commentariis* (Urgel 1604). FRANCISCO NÚÑEZ DE AVENDAÑO, *Compositio totius Dialecticae* (Valencia 1611).

El jerezano LORENZO DE VILLAVICENCIO († 1583), predicador de Felipe II e inclinado al erasmismo, enseñó en Lovaina. Escribió *Libri quatuor de recte formando theologiae studio, seu de ratione studii theologiae* (Amberes 1565). Rechaza la metafísica, y divide la filosofía en lógica, física y ética, retornando al viejo concepto estoico. Du Pin le acusa de haber imitado en el método al protestante Gerardo Hysperius. En Zaragoza enseñó PEDRO MALÓN DE CHAIDE (1530-89), autor de la *Conversión de la Magdalena* (1588). ALONSO DE VERACRUZ (1504-84), natural de Caspueñas, estudió en Salamanca con Francisco de Vitoria. Fundó en Méjico el colegio-universidad de San Pablo (1548). Escribió *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (Salamanca 1543, 1562). *Dialectica Resolutio cum textu Aristotelis* (Méjico 1554; Madrid 1945). *Physica speculatio* (Méjico 1554). NICOLÁS DE SAN JUAN BAUTISTA: *Philosophia agustiniana, sive integer cursus philosophicus iuxta doctrinam S. P. Augustini* (Ginebra 1687).

Portugal.—GASPAR DO CASAL († 1587), profesor en Roma, obispo de Leiría y Coimbra. *De quadripartita iustitia libri tres* (Venecia 1563). *In Praedicamenta et in libros Topicorum Aristotelis libri tres* (Venecia 1563). FRANCISCO DE CASTRO († 1587). FRANCISCO DE CRISTO (h.1586). ESTACIO DE TRINDADE (1676).

FRANCISCANOS

Salamanca[59].—LUIS DE CARVAJAL († 1549), andaluz. Estudió en París con Judoco Clichtove, a quien califica de «scholae parisiensis facile princeps». Hacia 1528 regresó a España y enseñó en el convento de San Francisco de Salamanca. A un epigrama en que Erasmo había atacado a los monjes españoles contestó Carvajal con su *Apologia monasticae religionis adversus nugas Erasmi* (Salamanca 1528). Aquél replicó agriamente en una *Responsio adversus febricitantis cuiusdam libellum*, y Carvajal volvió a contestar con su *Dulcoratio amarulentiarum Erasmicae responsionis ad Apologiam* (Paris 1530). En teología se propuso una renovación del método teológico, dando cabida al humanismo. Adopta una actitud independiente. No quiere ser calificado de tomista, de escotista ni de nominalista. Es lo que manifiesta en su *De restituta theologia liber unus. Opus recens editum, in quo Lector videbis theolo-*

[58] COELLO DE PORTUGAL, *El concepto de ley en M. B. Salon:* CD 175 (1962) 304-311.

[59] MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Reforma y estudio de Teología en los franciscanos españoles:* Antologia Annua (Roma, Iglesia nacional española, 1960) p.43-82; L. DE ASPURUZ, *Manual de Historia franciscana* (Madrid 1954).

giam a sophistica et barbarie magna industria repurgatam (Colonia 1545)[60]. Escribió también *Libro singular de las sustancias teológicas*. ALFONSO DE CASTRO (1495-1558), zamorano. Enseñó en Salamanca. Fue consejero de Carlos V y Felipe II. Viajó por Italia, Países Bajos y Alemania. Asistió a Trento. Como Carvajal, adopta una actitud independiente: «Ego quidem beati Thomae sanctitatem veneror, eius doctrinae multum tribuo, quod multum Ecclesiam illustraverit, non tamen puto adeo esse illi favendum, ut per omnia oporteat cum illo sentire» *(Adversus omnes haereses* [Paris 1534] l.1 c.7). Escribió *De iusta haereticorum punitione* (Salamanca 1547), *De potestate legis poenalis* (1550), por la que ha sido considerado como creador del derecho penal[61]. MIGUEL DE MEDINA (1489-1578), discípulo del anterior, asistió a Trento. Escribió *Christianae paraenesis* (Venecia 1564). *Exercicio de la verdadera y cristiana humildad* (Toledo 1570). ANDRÉS DE VEGA (1498-1560), segoviano, fue famoso teólogo en Trento. Escribió *De iustificatione* (Venecia 1548). FRANCISCO DE OVANDO (h.1548), cacereño. Comentó el IV de las *Sentencias* (Madrid 1584). JUAN DE OVANDO († 1610), cacereño. Comentó el III de las *Sentencias* (Valencia 1597). FRANCISCO DE HERRERA (h.1606). JUAN DE RADA († 1608), aragonés: *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum* (Salamanca 1586). LUIS RODRÍGUEZ DE NOYA, *Dialecticae Aristotelis Compendium* (Salamanca 1624). ALONSO BRICEÑO († 1667), natural de Santiago de Chile. Obispo de Nicaragua y Venezuela. Enseñó en Lima, Santiago de Chile, Caracas, París, Roma y Salamanca. Escribió *Celebriores controversiae in I librum Sententiarum Scoti, admixtis potissimis dissertationibus metaphysicis* (Madrid 1638). *Apologia de vita et doctrina Ioannis Scoti*.

Alcalá.—FRANCISCO DEL FRESNO. Escribió *Commentarii in universalia Porphyrii et Praedicamenta Aristotelis* (Alcalá 1622). CONSTANCIO SERRANO, *Duns Scoti Commentarii in universalia Porphyrii et Praedicamenta Aristotelis* (Alcalá 1622). FRANCISCO DEL CASTILLO VELASCO (h.1641). JUAN MERINERO (1583-1663), madrileño, arzobispo de Valladolid. *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam iuxta I. D. Scoti mentem* (Alcalá 1529). *Cursus integer philosophiae iuxta I. D. Scoti mentem... Aristotelis logicam parvam et magnam, octo libros de physico auditu, duos libros de ortu et interitu, tres libros de anima copiose complectens*, 5 vols. (Madrid 1659). *Cursus theologicus iuxta mentem Doctoris Subtilis* (Madrid 1668). Hizo una edición de las *Quaestiones quodlibetales in Scoti formalitates*, de Trombetta (Madrid 1663). JUAN MUÑOZ, *Disceptationes et argumenta Complutensium circa varias S. Theologiae doctrinas* (Zaragoza 1649). FRANCISCO FÉLIX DE MADRID († h.1650). Se esforzó por conciliar la doctrina de Escoto con la de Santo Tomás en sus obras: *Tentativae Complutensis tomus I in quo... mens Scoti accuratissime elucidatur, comprobatur et defenditur, neque minori diligentia Angelici Doctoris doctrina exponitur* (Alcalá 1642-5). *Primum Principium Complutense, in quo vera et germana Subtilis Doctoris... mens quam accuratissime explanatur...*

60 «Tanto el P. Alonso de Castro como su hermano de hábito fray Luis de Carvajal contribuyeron, a la vez que Vitoria, al renacimiento de la teología; por más que no dispusieron como él de la cátedra más concurrida y de los alumnos más brillantes» (L. GETINO, *El Mtro. Francisco de Vitoria:* CT 4 [1911-12] 186). Carvajal manifiesta sus propósitos en la advertencia al lector: «Nos ergo ut utrosque ad Christum ducamus, in quo thesauri verae sapientiae ac scientiae sunt absconditi, graves et salubres sententias disputare curabimus, negociumque theologicum a barbarie et laqueis sophisticis pro virili repurgabimus» *(De retituta theol.* fol.5r). Y ya se vio antes cómo se indigna contra los dialécticos en lenguaje semejante al de Vives.

61 M. DE CASTRO, O.F.M., *Fray Alfonso de Castro, consejero de Carlos V y Felipe II:* Salmanticensis 5 (1958) 281-322; SANTIAGO CASTILLO HERNÁNDEZ, *Alfonso de Castro y el problema de las leyes penales* (Salamanca 1941); ELOY BULLÓN, *A. de Castro y la ciencia penal* (Madrid 1900); ODILO GÓMEZ PARENTE, *Hacia el cuarto centenario de Fray Alfonso de Castro, fundador del derecho penal* (Madrid 1958).

parique studio Doctoris Angelici doctrina proponitur (Alcalá 1646). JUAN GÁA DE LA CÁMARA: *Quaestiones selectae et theoremata* (Alcalá 1607). MIGUEL VILLAVERDE († 1660): *Cursus Artium ad mentem Doctoris Subtilis* (Alcalá 1658). FRANCISCO PICHÓN MERINERO. CRISTÓBAL DELGADILLO († 1671). JUAN SENDÍN CALDERÓN († 1676). FRANCISCO DÍAZ († 1694)[62].

Valencia.—JOSÉ ANGLÉS († 1587), obispo de Bossa. Escribió *Flores theologicarum quaestionum* (1575). JERÓNIMO TAMARIT, *Flores Theologiae* (Valencia 1622). JOSÉ FERRER, *Logicae et Metaphysicae Summulisticum Praeludium* (Valencia 1636). DAMIÁN GINER, *Opus Oxoniense in faciliorem methodum redactum* (Valencia 1598).

Zaragoza.—JACINTO HERNÁNDEZ DE LA TORRE, de Calahorra († 1695), publicó *Cursus integer artium ad mentem Doctoris Subtilis*, 4 vols. (Zaragoza 1663-65). JUAN DE IRIBARNE E IRABURO, *Comentarii in IV libros Sententiarum J. D. Scoti* (Zaragoza 1614). *Tractatus de actibus humanis* (Venecia 1635). JUAN PÉREZ Y LÓPEZ, aragonés, escribió *Vita Doctoris Subtilis* (Zaragoza 1683); *Scotus Philosophicus*, 2 vols. (Barcelona 1687); *Commentaria in I et III Sententiarum de abscondito Scoti thesauro nova et vetera proferentia*, 2 vols. (Barcelona 1690).

El alavés ANTONIO DE GUEVARA (h.1480-1545) fue predicador y cronista de Carlos V y obispo de Guadix y Mondoñedo. Comentó la *Mecánica* de Aristóteles. Escribió también *Libro llamado Relox de Príncipes*, conocido por el *Libro áureo del emperador Marco Aurelio* (Valladolid 1529). *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* (Valladolid 1539). *Oratorio de religiosos y exercicios de virtuosos* (Valladolid 1544). PEDRO DE URBINA presentó un *Memorial en defensa de las doctrinas del Doctor S. Buenaventura y Escoto, sobre el juramento que la Universidad de Salamanca hizo de leer tan solamente la doctrina de S. Agustín y Santo Tomás* (Madrid 1628). BLAS DE BENJUMEA, *De caritate, De Gratia* (Leyden 1677). TOMÁS LLAMAZARES, de Valladolid, publicó *Cursus philosophicus, sive Philosophia scholastica ad mentem Scoti nova methodo disposita* (Lyon 1670). *Disputationes theologicae* (Lyon 1679). JOSÉ JIMÉNEZ DE SAMANIEGO, *Vida del Ven. P. Juan Dunsio Escoto, príncipe y maestro de la escuela franciscana, Doctor Mariano y Subtil* (Madrid 1671, 1677). PEDRO DE SANTA CATALINA y TOMÁS DE SAN JOSÉ escribieron en colaboración un *Cursus philosophicus* (Venecia 1697). PEDRO DE HERMOSILLA (Fermosellus), sevillano, publicó *In universam Dialecticam tractatus argumentationum*, etc. *Tractatus de cautelis ex mente Aristotelis. In totam Francisci Titelmani Dialecticam. De formalitate sive de identitate et distinctione rerum tractatus* (Sevilla 1555).

ANTONIO DE CÓRDOBA (1485-1578), confesor de Carlos V, enseñó en Lovaina y comentó las *Sentencias* (1569). JERÓNIMO DE VALERA enseñó en Lima. Publicó *Commentarii ac quaestiones in universam Aristotelis ac I. Duns Scoti logicam* (Lima 1610). GASPAR DE LA FUENTE enseñó en Roma. *Quaestiones dialecticae ac Physicae ad mentem Scoti* (Lyon 1631). ANTONIO DE FUENTE DE LA PEÑA, otro franciscano, es autor de *El ente dilucidado. Discurso único novísimo que muestra hay en la naturaleza animales irracionales invisibles y cuáles sean* (Madrid 1677).

Portugal.—PEDRO DE LA CRUZ escribió *De entibus rationis ad mentem Scoti* (Venecia 1501). GÓMEZ DE LISBOA († 1513) enseñó en Pavía. Su obra *Quaestio de cuiusque scientia et praesertim de naturalis philosophiae subiecto* (Venecia 1517). JUAN DE LA ENCARNACIÓN (h.1609) enseñó en Coimbra.

62 ANDRÉS OCERÍN JÁUREGUI, O.F.M., *Religiosos ilustres de la Seráfica Provincia de Santiago en la Universidad de Alcalá:* El Eco Franciscano 29 (1912); MANUEL R. PAZOS, O.F.M., *Los estudios universitarios en la Provincia de Santiago:* Liceo Franciscano 4 (1951) 65-82.

Francisco de San Agustín Macedo († 1681), natural de Coimbra, enseñó en Padua. *Collationes S. Thomae et Scoti* (Padua 1671). Mateo de Sosa († 1630) enseñó en Salamanca.

Capuchinos.—Siguen generalmente a San Buenaventura y Santo Tomás. Pedro Trigoso (1533-93), natural de Calatayud. Primero fue jesuita, y después capuchino (1580); murió en Nápoles. Escribió *Summa theologica ex operibus Doctoris Seraphici cum notis et commentariis* (I, Roma 1593; la continuó Francisco Longo de Coriolis, † 1625). Luis de Zaragoza o de Caspe (Caspensis) († 1647). Escribió *Cursus integer theologicus* (Lyon 1642-1643). Antonio Castel (1655-1713): *Brevis expositio ad quatuor Petri Lombardi libros*, 5 vols. (Zaragoza 1648-1701). Tomás Hurtado, clérigo Reg. Min., escribió *Praecursor Philosophus Assecla Aristotelis et D. Thomae, quorum doctrina insequitur, disputans de anima sensitiva, de sensibus internis, eorumdemque actibus, officiis, et affectibus* (Amberes 1641). Martín de Torrecilla adopta una actitud independiente: *Quaestiones in utramque Aristotelis Logicam* (Madrid 1667). *Quaestiones in octo libros Physicorum et in libros de mundo* (1669). *Quaestiones in duos libros de ortu et interitu et duos de Anima* (1671).

La Compañía de Jesús*

Salamanca.—Francisco Toledo (1533-96), natural de Córdoba, discípulo de Domingo Soto en Salamanca. Filósofo, teólogo y exegeta. Enseñó en Salamanca y en Roma (1559-68), cardenal (1593). Escribió *Introductio in Dialecticam Aristotelis* (Roma 1561). *Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam* (1572). *In octo libros de Physica auscultatione* (Venecia 1573). *In de Anima* (1574). *In De generatione et corruptione* (1575). *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio*, 4 vols. (Roma 1869-70). Ed. por el P. José Paria a base de manuscritos inéditos. Juan Maldonado (1533-83), natural de Casas de la Reina (Extremadura), eximio escriturista. Enseñó en Salamanca y Roma. Su obra principal son los *Commentarii in quatuor Evangelistas* (Lyon 1598). Versión esp. (Madrid, BAC, 1950-54). Enrique Henríquez (1536-1608). *Theologiae moralis Summa* (Salamanca 1591). Rodrigo de Arriaga (1592-1667), logroñés. Enseñó en Valladolid, Salamanca y Praga. Publicó un *Cursus philosophicus*, con una cierta tendencia nominalista (Amberes 1632; Lyon 1644). *Disputationes theologicae*, 8 vols. (1643-45). Pedro Hurtado de Mendoza (1578-1641), de Valmaseda, profesor en Valladolid y Salamanca. Escribió *Disputationes a summulis ad Metaphysicam* (Valladolid 1615). *Disputationes de universa philosophia* (Lyon 1617). *Universa Philosophia... in unum corpus redacta* (Lyon 1624). Juan Martínez de Ripalda (1594-1648), de Pamplona. Enseñó en Salamanca. Su obra principal, *De ente supernaturali Disputationes* (I, Lyon 1634; II, 1645). Gabriel Henao (1611-1704), de Valladolid. *Empyreologia, sive philosophia christiana de empyreo caelo* (Lyon 1652). *Scientia media theologice defensa. Scientia media historice propugnata* (Lyon 1655). Andrés Mendo. Escribió *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales* (Salamanca 1657). Ricardo Linch (Lincaeus) (1610-1676), irlandés, enseñó en Valladolid y Salamanca. *De universa philosophia scholastica*, 3 vols. (Lyon 1654). Valentín de Herice (1573-1626), de Pamplona. Benito de Robles (1571-1616), de Zalamea.

Alcalá.—Antonio Rubio (1548-1615), natural de Rueda. Residió muchos años en Méjico. Regresó a España y enseñó en el colegio de la Compañía, en Alcalá de Henares. *Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam* (Alcalá 1603). En la edición de Colonia de 1606 se titula *Logica mexicana. Commentaria in octo libros de physico auditu* (Madrid 1605). *In libros de ortu et interitu* (Madrid 1609; Lyon 1614). *In de Anima* (Alcalá 1611). *In de Caelo et mundo* (Madrid 1615)[63]. Francisco de Oviedo (1602-51). Natural de Madrid. *Integer cursus philosophicus ad unum corpus redactum* (Lyon 1640). Francisco Alonso de Malpartida (1600-49). *Disputationes in universam Aristotelis logicam* (Alcalá 1639). *Institutionum Dialecticarum libri quinque* (1639). *In libros physicorum* (1640). *In de anima* (1640), *In de generatione et corruptione, de meteoris, de Caelo et mundo* (1641). Pedro Fernández Morejón (1594-1645) tuvo que abandonar la Compañía y fue maestro de teología y filosofía en la universidad, pero al fin de su vida fue readmitido en la Compañía. Publicó *Institutionum Dialecticarum libri tres, in quibus Summuli Gasparis Cardilli Villalpandi elucidantur* (Alcalá 1626). *Expositio in universam Aristotelis Dialecticam* (1626). *Antiquae philosophiae enucleatio per expositionem in VIII libros physicorum* (1639). *Philosophia antiqua ex Aristotele et D. Thoma ad libros de ortu et interitu expositivis disputationibus enucleata* (1641). Ignacio Francisco Peynado (1633-96), de Arganda. *Disputationes in universam Aristotelis Logicam* (Alcalá 1671). *In octo libros Physicorum* (1674). *De anima* (1698), *In de generatione et corruptione* (1698). Gabriel Vázquez (1549-1604), natural de Villaescusa de Haro. Enseñó en Alcalá y Roma. Su obra principal son sus célebres comentarios a la *Suma*: *Commentarii et Disputationes in Primam Partem S. Thomae*, 2 vols. (Alcalá 1598); *in Secundam secundae*, 2 vols. (1599-1605); *in Tertiam*, 4 vols. (1609-1615), de gran valor filosófico y teológico, en que sigue la orientación general aristotélico-tomista, pero se aparta de la doctrina común en numerosos puntos y en algunos temas muestra un pensamiento original. Las *Disputationes Metaphysicae dessumptae ex variis locis suorum operum* (Madrid 1617) es una mediocre compilación hecha por Francisco Murcia de la Llana. *Metaphysicae disquisiciones* (Amberes 1618).

Roma.—Jerónimo de Prado (1547-1595), natural de Baeza. Gregorio de Valencia (1549-1603), natural de Medina del Campo, fue discípulo de Suárez en Salamanca, y enseñó en Roma, Dilinga e Ingolstadt. Publicó *Commentarii theologici*, 4 vols. (Ingolstadt 1591-97), siguiendo toda la *Suma* de Santo Tomás, en la que, por la manera de exponer los temas de la voluntad humana y conciliación de la libertad con el concurso divino, aparece como precursor de las doctrinas de Luis de Molina. Intervino en las controversias *de auxiliis*, en que le reemplazó Pedro Arrubal († 1608). Benito Pererio (1535-1610), natural de Ruzafa (Valencia), enseñó en el colegio Romano. *Physicorum sive de Principiis naturalium* (Roma 1562). *De communi-*

*Bibliografía: Astrain, *Historia de la C. de J. en la Asistencia de España* (Madrid 1913); Le Bachelet, *Jésuites:* DTC 8, 2 col.1012-1118; Id., *Théologie dans la C. de Jésus:* DTC 8 col.1043-68; V. Beltrán de Heredia, O.P., *La enseñanza de Santo Tomás en la C. de J. durante el primer siglo de su existencia:* CT 6 (1915) 388ss; G. Fritz y A. Michel, *Scolastique:* DTC 14 col. 1715-25; *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre:* Analecta Gregoriana 29A n.3 (1942); Pérez Goyena, *Catedráticos españoles de teología en Roma:* EstEcl (1926) 26-43; F. Cereceda, *En el cuarto Centenario del P. Francisco Toledo:* EstEcl (1933); E. Gotheim, *Reformation und Gegenreformation* (Munich 1924); H. G. Smith, *Jesuit Thinkers of the Renaissance* (Milwaukee, Wis., 1939); Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. (Bruselas-París 1890-1900); J. E. Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España*, 5 vols. (Madrid 1904-16); Uriarte-Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España hasta... 1773* (Madrid 1925-30); R. G. Villoslada, S.I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla sopressione della C. di Gesù (1773)* (Roma 1945); M. Solana, *Hist. de la fil. española* III (Madrid 1941) p.311-568.

63 Camilo Falcón de Gyves, *El P. Antonio Rubio, sus comentarios a los libros «De anima»* (México 1945).

bus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quinque (Roma 1576). *Adversus fallaces et superstitiosas artes, id est, de Magis, de Observatione somniorum et Divinatione astrologica libri tres* (Ingolstadt 1591). JUAN DE LUGO (1583-1660), de Madrid. Enseñó en León, Valladolid y Roma. Cardenal (1643). Escribió numerosas obras teológicas, y se conserva inédito un *Curso* filosófico *(De Anima* y *Metafísica)* [64]. Hermano del anterior fue FRANCISCO DE LUGO (1580-1652). FRANCISCO GONZÁLEZ (1608-61), de Santa Cruz de Calatrava. *Logica tripartita, id est, vocalis, realis et rationalis Philosophi Aristotelis et interpretum eius, SS. PP. Augustini et Thomae doctrinae conformis* (Roma 1639). *Philosophia naturalis de Physico auditu Aristotelis* (1645). *Tertia pars cursus philosophici, sive Metaphysica Aristotelis* (1655).

LUIS DE MOLINA (1536-1600), natural de Cuenca. Estudió en Salamanca, Alcalá y Coimbra con Pedro de Fonseca. Comenzó su enseñanza en Coimbra y la prosiguió durante veinte años en Evora. Murió en Madrid. *Commentaria in Iam D. Thomae Partem* (Cuenca 1592). Es muy notable su obra jurídica, en todo concorde con la línea del pensamiento de la escuela jurídica española, que arranca de Vitoria, y con valiosas aportaciones a la misma, cuyo título es *De iustitia et iure*, 6 vols. (1593-1609); edición española, *Los seis libros de la justicia y del derecho*, traducción, estudio preliminar y notas de Manuel Fraga Iribarne (Madrid 1941ss). Pero su obra más famosa, causa de largas y ásperas controversias con los tomistas, es la *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, ad nonnullos primae Partis D. Thomae articulos* (Lisboa 1588). *Appendix ad Concordiam* (1589).

Como teólogos, principalmente moralistas, se distinguieron JUAN DE CÁRDENAS (1613-84): *Crisis theologica* (Lyon 1670). JUAN DE AZOR († 1603), de Lorca. *Institutiones morales* (Roma 1600). TOMÁS SÁNCHEZ (1550-1610), de Córdoba. *Disputationum de Sancto Matrimonii sacramento libri decem in tres tomos distributi* (Génova 1602-5). *Opus morale in praecepta decalogi* (Madrid 1613). FRANCISCO DE TORRES (Turrianus, 1509-84). JERÓNIMO DE TORRES (Torrensis, 1527-1611). LUIS DE TORRES (Turrianus compostelanus, 1552-1635). JERÓNIMO DE RIPALDA (1536-1618), de Teruel. DIEGO RUIZ DE MONTOYA (1562-1632), de Sevilla. SANTIAGO GRANADO (1574-1632). ANTONIO PÉREZ (1599-1649), de Puente la Reina. JUAN DICASTILLO (1585-1653): *De iustitia et iure* (Amberes 1641). NICOLÁS MARTÍNEZ. BERNARDO DE ALDERETE († 1657). GASPAR DE RIVADENEIRA († 1675). GASPAR HURTADO (1575-1660), de Mondéjar. MARTÍN PÉREZ DE UNÁNOA († 1660). MARTÍN ESPARZA († 1670). ANTONIO DE ESCOBAR Y MENDOZA (1589-1669), a quien Pascal atacó con injusticia y ligereza en sus *Provinciales*. HERNANDO DE LA BASTIDA, canciller de la universidad de Valladolid, intervino en las cuestiones *de auxiliis*. JUAN BAUTISTA GORMAZ. MIGUEL DE ELIZALDE. En su *Forma verae religionis quaerendae et inveniendae* (Nápoles 1662) manifiesta su desconfianza hacia la física aristotélica: «Ego in hac parte... vix quidpiam firmum in ea invenio, vel dignoscere saltem valeo: nam materia illa prima, quae prima reliquorum est basis, nullo certo principio demonstratur... Propter quae et similia, ut de me, et pro me respondeam, fateor ingenue mihi suspectam videri hanc Aristotelis, quam terimus, viam, et vix quidquam firmitus animo impressum est meo».

Escribieron textos filosóficos ANTONIO BERNALDO DE QUIRÓS (1613-68), de Torrelaguna: *Cursus philosophicus* (Lyon 1666). JOSÉ OLZINA (1607-67),

[64] CARLOS BACIERO, S.I., *Juan de Lugo y su autógrafo inédito de filosofía:* Miscelánea Comillas 46 (1966) 171-212. Sus obras teológicas deben citarse *De Incarnatione, De virtute fidei divinae, De Sacramentis* y, sobre todo, un amplio tratado *De iustitia et iure*, tardía pero magnífica representación de la escuela jurídica española. Edición de *Obras completas* (Lyon 1652) 7 vols. (Paris 1868) 8 vols.

de Barcelona: *Cursus philosophicus complectens scientiam rationalem* (Barcelona 1666).

En América enseñaron ALFONSO PEÑAFIEL Y ARAÚJO (1594-1651), de Riobamba, que enseñó en el Cuzco y Lima, y escribió un *Cursus artium* en cuatro volúmenes (Lyon 1653). NICOLÁS DE OLEA, de Lima: *Manual de filosofía* (Lima 1687). *Summa tripartita scholasticae philosophiae* (Lima 1694). *Theologia scholastica* (1694).

Hombre eruditísimo y eminente historiador fue el P. JUAN DE MARIANA (1536-1623), de Talavera de la Reina. Enseñó en Roma, Palermo y París. En 1547 regresó a Toledo, donde vivió entregado a la composición de sus libros. Su *De Rege et Regis institutione* (Toledo 1599) se consideró, sin fundamento, como una apología del regicidio. Refiriéndose a Jacobo Clement, asesino de Enrique III, se limita a decir: «sic Clemens periit, aeternum Galliae decus, ut plerisque visum est», pero sin aprobar su acción. De los *Tractatus VII* (Colonia 1609) son interesantes el *De morte et immortalitate*, el *De monetae mutatione* y el *De spectaculis*, en que reprueba las corridas de toros, como «tetrum et crudele spectaculum».

El P. JUAN EUSEBIO NIEREMBERG (1595-1658), de ascendencia alemana, pero nacido en Madrid, es bien conocido por sus obras ascéticas. Compuso además *De arte voluntatis libri sex, in quibus Platonicae, Stoicae et Christianae disciplinae medulla digeritur*, etc. (Lyon 1631). *Curiosa Filosofía y Tesoro de las maravillas de la naturaleza, examinadas con varias questiones naturales* (Madrid 1634). *Oculta Filosofía de la Sympatía y Antipatía de las cosas* (1634). El P. HERNANDO CASTRILLO (1585-1667), de Cádiz, es autor de una *Historia y Magia natural, o ciencia de filosofía oculta, con nuevas noticias de los más profundos mysterios y secretos del Universo visible, en que se trata de Animales, Peces, Aves, Plantas, Flores, Yerbas, Metales, Piedras, Aguas, Semillas, Parayso, Montes y Valles* (Trigueros 1649; Madrid 1723). MARTÍN DE ROA (1561-1637), burgalés.

BALTASAR GRACIÁN (1601-1658). Nació en Calatayud. Murió en Tarazona. Su estilo es conceptista y un poco rebuscado. Fue muy leído en Italia. Schopenhauer lo estimaba mucho y lo tradujo al alemán. Influyó también en Nietzsche. Escribió *El Héroe* (1637), *El Discreto* (1645), *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), *El Político don Fernando el Católico* (1640), *Agudeza y arte de ingenio* (1648), *El Criticón* (1650), *El Comulgador* (1655) [65].

FRANCISCO SUAREZ (1548-1617)*.—**Vida.**—Nació en Granada. En 1561 comenzó a estudiar derecho en la Universidad de Salamanca. En 1564 solicitó el ingreso en la Compa-

[65] E. CORREA CALDERÓN, *Gracián. Su vida y su obra:* Bibl. Románica Hispánica 52 (Madrid, Gredos, 1961). *Homenaje a Gracián:* Instituto Fernando el Católico (Zaragoza, CSIC, 1958).

***Bibliografía:** MÚGICA, P.-SUÁREZ, F., *Monografía bibliográfica con ocasión del IV Centenario de su nacimiento* (Granada 1948); ITURRIOZ, JESÚS, *Bibliografía suareziana:* Pensamiento, número extraordinario 4 (1948) 603-638; ADRO XAVIER, *Francisco Suárez en la España de su época* (Madrid, Epesa, 1945); BULLÓN, ELOY, *F. Suárez* (1902); CALVILLO M., *Francisco Suárez* (Madrid 1945); CASTELLOTE CUBELLS, SALVADOR, *La posición de Suárez en la historia:* Anales del Seminario de Valencia 2 (1962) 5-120; ID., *La antropología de Suárez:* Anal. del Seminario de Valencia 3 (1963) 125-346; CONDE Y LUQUE, R., *Vida y doctrinas de Suárez* (Madrid 1909); DESCOQS, PEDRO, *Thomisme et Suarézianisme:* Arch. de Philos. 4 (Paris 1927) fasc.4 p.82ss; DUMONT, P., *Liberté humaine et concours divin d'après Suárez* (Paris 1936); GIACON, C., *Suárez* (Brescia 1945); GÓMEZ ARBOLEYA, E., *Francisco Suárez. Situación espiritual, vida y obra metafísica*, 2 vols. (Granada 1946); IRIARTE, JOAQUÍN, S.I., *Estudios sobre la filosofía española*. Tomo II: *Menéndez Pelayo y la filosofía española*, c.10: *El tricentenario de Suárez* (Madrid 1947); MAHIEU, León, *François Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie* (Paris 1921); ID., *L'éclecticisme suarezien:* RevThom 30 (1925) 250-85; MONNOT, P.; DUMONT, P.; BROUILLARD, R., *Suárez:* DTC 14, 2.º col.2638-2728; RIVIÈRE, P., *Suárez et son oeuvre à l'occasion du troisième Centenarie de sa mort* (Pa-

ñía de Jesús. Rechazado por carencia de dotes intelectuales, logró ser admitido en Valladolid en calidad de «indiferente», para sacerdote o coadjutor, en espera de demostrar su capacidad para los estudios. En 1564 comenzó su noviciado en Medina del Campo, y el mismo año volvió a Salamanca. Cursó

ris 1918); SCORRAILLE, RAOUL DE, *F. Suárez, l'Étudiant, le maître, le docteur, le religieux,*
2 vols. (Paris 1911-13). Trad. española por P. Hernández (Barcelona 1917); TEIXIDOR, L.,
Suárez y Santo Tomás: EstEcl 12 (1933) 75-99.199-227; 13 (1933) 262-86; 15 (1936) 67-82;
ZARAGÜETA, JUAN, *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual* (Granada 1941); *Il III Cen-*
tenario della morte di F. Suárez: RFSN Milán 10,1 (1918); *Suárez en el cuarto centenario de*
su nacimiento: Pensamiento (1948); Estudios Eclesiásticos (1948); Razón y Fe (1948, julio-
octubre); Miscellanea Comillas (1948); Revista de Filosofía (Madrid 1949, julio-septiembre).
Filosofía: ALCORTA, JOSÉ IGNACIO, *La teoría de los modos en Suárez* (Madrid, CSIC,
1949); ALEJANDRO, J. M., S. I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*
(Comillas, Santander, 1948); BRINK, B. H., O.P., *Francisci Suárez doctrina de causa materiali*
et de materia prima (Roma 1944); BREUER, A., S. D. S., *Der Gottesbeweis bei Thomas und*
Suárez (Fribourg, Suiza, 1929); CEÑAL, RAMÓN, S. I., *Alejandro de Alejandría: su influjo en*
la metafísica de Suárez: Pensamiento 4 (1948) 91-122; CONZE, R. E., *Der Begriff der Metaphy-*
sik bei Fr. Suarez: Forsch. z. Gesch. d. Philos. u. d. Paed. III 3 (Leipzig 1928); FUETSCHER, L.,
Akt und Potenz. Eine kritisch-systematische Auseinandersetzung mit dem neueren Thomismus
(Innsbruck 1933). Trad. española; FABRO, CORNELIO, *Una fonte antitomista della metafisica*
suareziana: Divus Thomas 50 (Piacenza 1947) 57-68; GÓMEZ CAFFARENA, J., S.I., *Sentido*
de la composición de ser y esencia en Suárez: Pensamiento 15 (1959) 135-154; GRABMANN,
MARTÍN, *Die Disputationes Metaphysicae des Fr. Suarez in ihrer metodischen Eigenart und*
Fortwirkung, en *Mittelalterliches Geistesleben* I (Munich 1926) p.525-560; FERNÁNDEZ, CLE-
MENTE, S.I., *Metafísica del conocimiento en Suárez* (Madrid, Fax, 1954); HELLÍN, J., S.I.,
Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez: Pensamiento 4 (1948); ID., *La analo-*
gía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez (Madrid 1947); ID., *Necesidad de la analogía*
del ser, según Suárez: Pensamiento 1 (1945); JANSEN, B., *Die Wesenart der Metaphysik des*
Suarez: Scholastik 15 (1940) 161-186; ID., *Franz Suarez, als Metaphysiker:* Stimmen der
Zeit 95 (1918) 509-14; ITURRIOZ, JESÚS, *Estudios sobre la Metafísica de F. Suárez* (Madrid
1949); ID., *Fuentes de la metafísica de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 31-89; MARTÍNEZ GÓ-
MEZ, LUIS, S.I., *Lo existencial en la analogía de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 215-243; MARC,
ANDRÉ, S.I., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. de
Philos. 10 c.1 (Paris); REVIUS (luterano holandés), *Suárez repurgatus, sive Syllabus Disputa-*
tionum Metaphysicarum Francisci Suarez (Lugduni Batavorum 1643, 1644); ROIG GIRONE-
LLA, J., S.I., *La síntesis metafísica de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 169-213; ID., *Para la*
historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez: Pensamiento 17 (1961)
279-310; ID., *Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotística*
«formalis ex natura rei»: EstEcl 18 (1944) 201-15; SEILER, J., S.M.B., *Der Zweck in der Phi-*
losophie des Fr. Suarez (Innsbruck 1936); SIEWERTH, GUSTAV, *Das Schicksal der Metaphysik*
von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959) (cf. Arbor 1960); SIEGMUND, G.,
Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez: Philos. Jahrbuch (1928) 50-70, 172-198
(Fulda 1927); ESCHWEILER, K., *Die Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Uni-*
versitäten des XVII Jahrhunderts, etc. (Spanische Forschungen des Görresgesechellschaft,
Bd. I, Reihe 1 p.302-317 (Münster 1928); STREITCHER, K., *Die Philosophie der spanischen*
Spätscholastik in den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts: en *Gesammelte*
Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Münster 1928); WERNER, K., *Franz Suarez und*
die Scholastik der letztes Jahrhunderte, 2 vols. (Ratisbona 1861, 1889); WUNDT, MAX, *Die*
deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts (1939).
Derecho: BARCIA TRELLES, CAMILO, *Francisco Suárez. Les théologiens espagnols du XVIe*
siècie et l'école moderne du droit international (Paris, Hachette, 1933); BONILLA SAN MARTÍN,
ADOLFO, *F. Suárez. El escolasticismo tomista y el Derecho internacional* (Madrid 1918); BRIÈ-
RE, YVES DE LA, *Le droit de juste guerre* (Paris 1938); ID., *Vitoria et Suarez: Contribution des*
théologiens au droit international moderne (Paris 1938); ID., *¿Cómo conciliar autoridad y liber-*
tad? (Buenos Aires, Difusión, 1940); GALLEGOS, J. M., *La doctrina política del P. Suárez*
(Madrid 1948); GIERS, J., *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suarez* (Freiburg i. B., Her-
der, 1958); GÓMEZ ROBLEDO, J., *Doctrina de Suárez sobre el origen y sujeto de la autoridad*
civil: Pensamiento 4 (1948) 531-82; GUERRERO, EUSTAQUIO, S.I., *Sobre el voluntarismo ju-*
rídico de Suárez: Pensamiento 1 (1945) 447-70; GUARINI, J. B., *Iuris naturae et gentium*
principia et officia... explicata a Doctore Eximio F. Suarez (Palermo 1758), en MIGNE, *Cursus*
completus Theologiae (Paris 1841) vol.15; LAREQUI, J., S.I., *El P. Suárez, creador del concepto*
de Derecho Internacional: RazFe 83 (1928) 225-40; LITTLEJOHN, J. M., *The Political Theory*
of the Schoolmen and Grotius (Nueva York 1896); RECASÉNS SICHES, L., *La filosofía del derecho*
en Suárez (Madrid 1927); ROMMEN, H., *Die Staatslehre des F. Suarez* (München-Gladbach
1927). Trad. esp. (1951); ID., *Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de F. Suárez:*
Pensamiento 4 (1948) 493-507; PEREÑA VICENTE, LUCIANO, *Teoría de la guerra en F. Suárez,*
2 vols. (Madrid 1954); WILENIUS, R., *The Social and Political Theorie of F. Suárez* (Helsinki
1963); HAMILTON, B., *Political Thought in Sixteenth-Century Spain* (Londres 1963).

teología en la universidad con Mancio de Corpus Christi, O.P., Juan de Guevara, O.S.A., y Enrique Henríquez, S.I., revelándose en este tiempo su talento extraordinario. Hizo su profesión en 1571 y se ordenó de sacerdote en 1572. Enseñó filosofía y teología en Salamanca (1570), Segovia (1571-74), Avila y Valladolid (1575-80). En 1580 fue destinado a enseñar teología en Roma, pero, por haberse resentido su salud, tuvo que regresar a España (1585). De 1585 a 1593 enseñó en Alcalá, y Gabriel Vázquez marchó a sustituirle a Roma. Este regresó a los seis años, pero el antagonismo entre ambos obligó a Suárez a solicitar el traslado, y volvió a Salamanca (1593-97), donde publicó las *Disputationes Metaphysicae* (1597). Ese mismo año se doctoró en Evora y, a petición de Felipe II, se hizo cargo de la cátedra de teología en Coimbra, que desempeñó hasta su jubilación en 1615. Murió santamente en Lisboa el 25 de septiembre de 1617.

Obras y propósitos.—La mayor parte de su extensa producción literaria pertenece a la teología. Pero dedicó especialmente a la filosofía sus *Disputationes Metaphysicae*, con el fin de suministrar a los teólogos una exposición clara y ordenada de las nociones fundamentales indispensables para poder entender muchas cuestiones teológicas [66]. No se propone hacer una filosofía pura, sino una «filosofía cristiana», como ministra y subordinada al servicio de la teología [67]. Para ello, entre todas las disciplinas, sirve especialmente la filosofía primera, porque, por una parte, es la que más se aproxima al conocimiento de las cosas divinas; y por otra, explica los principios naturales que ayudan a comprenderlas [68]. Las *Disputationes Metaphysicae* ver-

66 «Fieri nequit ut quis theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae iecerit fundamenta» *(Disputationes Metaphysicae:* Ratio et discursus totius operis).

EDICIONES: Suárez publicó sus obras teológicas y teológico-filosóficas a modo de amplios e independientes comentarios a todas las partes o tratados de la *Suma teológica* de Santo Tomás. Algunas de ellas sólo dejó preparadas y recibieron edición póstuma. Fueron apareciendo en su *primera edición, De Incarnatione* (Alcalá 1590); *De mysteriis vitae Christi* (Alcalá 1592; versión española: BAC, Madrid 1960), 2 vols.; *De sacramentis* (Salamanca 1595); *De Poenitentia* (Coimbra 1602); *De Deo Uno et Trino* (Lisboa 1606); *De legibus ac de Deo legislatore* (Coimbra 1612); *De religione et de Statu religionis* (I-II, Coimbra 1608-9; III-IV, Lyon 1624-25); *Defensio fidei* (Coimbra 1613); *De divina gratia* (I-III, Coimbra 1619; II Lyon 1651); *De fide, spe et caritate* (Coimbra 1621); *De angelis* (Lyon 1620); *De opere sex dierum et De anima* (Lyon 1621); *De fine ultimo hominis; De voluntario; De humanorum actuum bonitate et malitia; De passionibus et habitibus; De peccatis* (Lyon 1628). Además, *Varia Opuscula theologica* (Madrid 1599), con otros póstumos sobre las controversias de *auxiliis* (Lyon 1655). Como obra meramente filosófica al margen de este ingente comentario a la *Suma* sólo publicó las *Disputationes Metaphysicae*, 2 vols. (Salamanca 1597; versión española 4 vols., Madrid, Gredos, 1960-6). Ediciones de *Obras completas* (Venecia 1740-1751, 23 vols.; París, L. Vives, 1856-1878, 30 vols.).

67 «Ita vero in hoc opere philosophico ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram» (ibid.).

68 «Inter omnes autem naturales scientias, ea, quae prima omnium est, et nomen primae Philosophiae obtinuit, sacrae ac supernaturali Theologiae praecipue ministrat. Tum quia ad divinarum rerum cognitionem inter omnes proxime accedit, tum etiam quia ea naturalia explicat atque confirmat» *(Disp. Metaph.,* prooemium).

san sobre todo acerca de temas de ontología, teología natural y filosofía natural. Otras cuestiones filosóficas las trata en distintas obras: la psicología, en *De Anima* (1621) y *De Angelis* (1620). La filosofía natural, en el tratado *De opere sex dierum* (1621). La ética, el derecho y la política, en *De legibus ac Deo legislatore in X libros distributus* (1612), *De ultimo fine hominis ac beatitudine, De humanorum actuum bonitate et malitia, De passionibus et habitibus, De vitiis atque peccatis, Defensio fidei contra Iacobum regem Angliae* (1613) [69].

Fuentes.—Suárez procede con amplio espíritu de independencia y libertad. Conoce y utiliza los sistemas anteriores, pero no quiere dejarse encuadrar en ninguno, y analiza sus doctrinas con una crítica aguda e impecable, entresacando de cada uno lo que le parece más conveniente para sus propósitos. Declara que no lo hace por espíritu de polémica, sino solamente movido por el sincero deseo de la verdad [70].

Su erudición es muy copiosa [71]. Solamente en las *Disputationes Metaphysicae* menciona doscientos cuarenta y cinco autores. En primer lugar descuellan Aristóteles, con 1.735 citas, y Santo Tomás, con 1.088, mencionándolo siempre con el máximo respeto. Declara que, apoyado en su autoridad, no le asustan las mayores dificultades [72]. Abundan también las citas de Escoto (363), San Agustín (334), Cayetano (299), Soncinas (192), Averroes (179), Durando (153), Capréolo (115), etc. A más distancia aparecen Platón (92) y Avicena, con 84, y con menos aún el *Comentario a la Metafísica*, de «Alejandro de Hales» (= Alejandro Bonini de Alejandría). Sin embargo, deben tenerse muy en cuenta las opiniones de este último, pues Suárez le sigue en cuestiones muy importantes [73].

69 El título completo es: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et Praefationem monitoriam Serenissimi Iacobi Angliae Regis* (Coimbra 1613). Es una refutación del derecho divino de los reyes que defendía Jacobo I (1603-25) en su obra *Triplex cuneus*. Versión española con introducción por el P. E. Elorduy (Madrid, CSIC, 1965).

70 «Eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, ut veritas ipsa secerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis» *(Comm. ac Disp. in III Partem D. Thomae*, vol.1. Añadido en la 3.ª ed., Salamanca 1595, advertencia).

71 JESÚS ITURRIOZ, S.I., *Fuentes de la Metafísica de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 31-89. *Disputaciones Metafísicas*, de FRANCISCO SUÁREZ. Traducción española por Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero y Antonio Puigcerver Zanón, 4 vols. (Madrid, Gredos, 1960-66).

72 «Quippe ea est in me eius auctoritas, ut vestigiis illius insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam» *(In III Partem* vol.1 [Alcalá 1590] Praefatio). De la I parte de la *Summa* figuran 447 citas, 134 de la II-II, 110 del *Contra gentiles*, 61 del *De Veritate*, 20 del *De ente et essentia* (J. ITURRIOZ, a.c., p.50ss).

73 C. FABRO, *Una fonte antitomista della metafisica suareziana:* Div. Thomas 50 (Piacenza 1947) 57-68; R. CEÑAL, *Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 91-122; J. ROIG GIRONELLA, *Para la historia del nominalismo y de la reacción antinominalista de Suárez:* Pensamiento 17 (1961) 279-310. El *Comentario a la metafísica*, de Alejandro Bonini de Alejandría (h.1270-1314), era falsamente atribuido a Alejandro de Hales. Con el mismo, Suárez rechaza la univocidad escotista y admite la analogía, niega la distinción real de esencia y existencia y la limitación del acto por la potencia.

Plan y división de las «Disputationes Metaphysicae». Suárez no se sujeta al orden de los libros aristotélicos y prescinde de la forma tradicional de comentario. Por vez primera aborda una exposición de las cuestiones ordenada en forma de tratado sistemático, iniciando la serie de *Cursos filosóficos* que después de él se multiplicarán en los siglos siguientes. Las *Disputationes Metaphysicae* comprenden varios tratados, cada uno con varias secciones y subdivisiones. Distribuidos por materias, incluyen: ontología (disp.2-21), teología natural (disp.28-30), metafísica del ser finito (disp.31-53). La mejor manera de darnos cuenta de su contenido es una visión esquemática de las materias y cuestiones tratadas. En el esquema, los números entre paréntesis señalan el número de la «disputación» correspondiente:

INTRODUCCIÓN. Objeto de la metafísica: el ser real (1).

I. EL SER TRASCENDENTAL: Concepto de ser (2).
- A) *Propiedades trascendentales del ser* («passiones entis»):
  - *a)* En general: atributos y primeros principios (3).
  - *b)* En particular:
    - *a')* Unidad: general o trascendental (4). Individual, principio de individuación (5). Formal y universal (6). Distinciones (7).
    - *b')* Verdad: lógica y ontológica (8). Falsedad (9).
    - *c')* Bondad: trascendental (10). Maldad (11).
- B) *Primeros principios o causas del ser:*
  - *a)* En general (12).
  - *b)* En particular:
    - *a')* Intrínsecas: material. De la sustancia (13). Del accidente (14).
      Formal. Sustancial (15). Accidental (16).
    - *b')* Extrínsecas: eficiente. En general (17). En particular: causas segundas o creadas: próxima (18). Necesaria y libre (19). Causa primera o increada. Creación (20). Conservación (21). Concurso (22).
      Final. En general (23). En particular: fin último (24).
      Ejemplar (25).

II. CLASES DE SERES (28).
- 1) El ser infinito. Su existencia (29). Su esencia y atributos (30).
- 2) El ser finito creado. Su esencia (31). Sustancia y accidentes (32).
  - *a)* La sustancia (33). Hipostática (34). Espiritual (35). Material (36).
  - *b)* El accidente (37). Comparado con la sustancia (38). Su división (39). Cantidad continua (40). Discreta (41). Cualidad (42). Potencia y acto (43). Hábito (44). Oposición cualitativa (45). Intensidad cualitativa (46). Relación (47). Acción (48). Pasión (49). Tiempo y duración (50). Lugar y locación (51). Colocación (52). Vestido y ornato (53).

III. APÉNDICE: el ente de razón (54).

El conocimiento.—El acto del conocimiento requiere alguna unión del objeto con la facultad de conocer. Esto se realiza en virtud de una actividad combinada, en que entran el objeto conocido y el sujeto cognoscente, de lo cual resulta la especie intencional, que es una imagen o semejanza representativa del objeto. La especie es algo real, aunque sólo es un accidente de la facultad cognoscitiva [74]. La realidad de las especies se prueba por experiencia y por la necesidad de que la potencia cognoscitiva sea determinada por el objeto [75]. El acto del conocimiento resulta de la potencia cognoscitiva en cuanto informada por la especie.

El hombre tiene dos facultades cognoscitivas: sensitiva e intelectiva. A la primera corresponden las especies sensibles, y a la segunda, las inteligibles. No es necesario un sentido agente, porque las especies sensibles se producen en los sentidos externos inmediatamente por el contacto con el objeto [76]. Para que las especies sensibles se transformen en inteligibles es necesaria la intervención del entendimiento agente, que es una potencia activa, la cual abstrae las especies inteligibles de las sensibles, y aquéllas se reciben en el entendimiento posible [77]. La función del entendimiento agente consiste en formar las especies intencionales, mas no por esto es necesario concebirlo como una potencia distinta del posible. Ambos son, más bien, una misma facultad del alma, la cual se llama entendimiento agente en cuanto potencia activa productora de las especies, y posible en cuanto que las recibe y opera con ellas, aunque también puede producirlas [78].

Del acto de la intelección resulta el *verbum*, que es el acto mismo de conocer y no es nada distinto de la intelección [79]. El verbo no es *id in quo* conoce el entendimiento, sino *id quo*, o por lo cual es conocido el objeto. Es el concepto *formal* de la mente, distinto del concepto *objetivo*, el cual es aquello mismo que es conocido [80].

74 *De anima* tr.2,3,2,1. J. M. ALEJANDRO, S.I., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista* (Comillas, Santander, 1948). CLEMENTE FERNÁNDEZ, S.I., *Metafísica del conocimiento en Suárez* (Madrid, FAX, 1954).

75 «Multis experimentis cognoscuntur species provenientes ab obiecto». «... intra imaginationem experimur formari similitudines quasdam rerum corporearum» *(De anima* tr.2,3, 1,5-6).

76 *De anima* tr.2,3,9,13.

77 *De anima* tr.2,4,2,12.

78 «Absque distinctione reali facile possit intelligi munus intellectus agentis; eadem enim potentia activa esse valet specierum, et ut sic intellectus agens appellari, et rursum operativa per illas, sicque dici intellectus possibilis... Secundo quia multarum species potest intellectus possibilis sibi formare; ergo si vim activam habet specierum quarumdam, omnium plane habere poterit» *(De anima* tr.2,4,8,13).

79 «Ex intrinseca autem ratione intellectionis, nihil aliud producitur in intellectu quam qualitas illa, quae est intelligendi actus; ergo illa ipsa verbum est» *(De anima* 3,5,7).

80 *De anima* 3,5,17.

El objeto proporcionado del entendimiento humano en su estado natural son las cosas sensibles o materiales [81]. Pero el objeto adecuado al cual puede extenderse es todo el ser [82]. Dentro del objeto propio del entendimiento humano entra el singular como tal. El entendimiento humano conoce directamente el singular concreto material por su propia especie representativa, y no sólo por alguna reflexión [83]. La razón es porque es una potencia superior y más universal que los sentidos. Por lo tanto, puede hacer lo mismo que éstos y de una manera más perfecta. El entendimiento conoce la cosa singular material por una especie propia y representativa, en la cual puede ver la naturaleza de las cosas singulares prescindiendo de sus notas individuantes. Es la labor abstractiva que realiza el entendimiento agente, el cual forma la especie universal abstrayéndola de las especies singulares. El entendimiento, fijándose en la especie singular representativa, penetra por intuición intelectual más allá del individuo, llegando hasta el universal («naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus»). Esto es posible, porque el universal es real objetivamente, y se encuentra en las cosas mismas. No en cuanto que sea una forma subsistente, a la manera como lo conciben Platón y los realistas exagerados, sino en cuanto a la unidad formal que existe en ellas y de las cuales lo abstrae el entendimiento («circa id quod concipitur») [84]. Hay una doble abstracción: formal y universal [85]. Mediante la primera se considera por separado el género y la diferencia, por ejemplo, la animalidad y la racionalidad en el hombre. Con la segunda se consideran en sí mismos el género y la especie, y éste es el fundamento de las ciencias con valor universal [86]. El universal así abstraído puede aplicarse a muchos individuos y predicarse de todos ellos.

Hay tres clases de universal: físico (la naturaleza que se dice universal *a parte rei)*; metafísico *(ex parte intellectus,* la naturaleza representada como común e indiferente por abstracción de las notas individuantes y por una denominación extrínseca); lógico (por relación, aplicando el universal a la naturaleza misma, como si en ella existiera realmente). El primero es real; el

81 *De anima* 4,2,5.

82 «Obiectum adaequatum intellectus nostri secundum se considerati est ens in tota latitudine sua spectatum» *(De anima* 4,1,3).

83 «Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem» *(De anima* 4,3,5).

84 *De anima* 4,3,12-19. «Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuantibus».

85 «Abstractionem aliam dici universalem, aliam formalem» *(De anima* 4,3,20).

86 «Abstractio universalis fuit necessaria ad adstruenda obiecta scientiarum perpetua: formalis quoque fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum» *(De anima* 4,3, 20; 4,3,13).

segundo es algo real, y se hace por abstracción del entendimiento. El tercero no es más que un ente de razón [87].

La metafísica.—Suárez divide las ciencias por razón del triple grado de «abstracción de la materia»: abstracción de la materia individual, abstracción de la materia sensible, abstracción de toda materia [88]. La metafísica está colocada en el tercer grado de abstracción y se define: «Ciencia que contempla el ente en cuanto ente, o en cuanto que abstrae de la materia en cuanto al ser» [89].

Una nota característica de Suárez es su preocupación por lo real y concreto, evitando el conceptualismo y el abstraccionismo. Se esfuerza por hacer una filosofía realista, basada en las cosas tal como son, estudiándolas en sí mismas y no en abstracciones mentales. Por esto insiste en que la metafísica no sólo trata de conceptos, sino que versa sobre *seres reales*.

La idea central de la metafísica suareciana consiste en la contraposición entre dos grandes clases de seres reales: el infinito y el finito, con la finalidad de establecer una relación de dependencia esencial y total de las criaturas respecto de su Creador. Dios es el ser *a se;* las criaturas son seres *ab alio*. Dios es el ser por esencia; las criaturas lo son por participación y por dependencia respecto de su Creador [90]. Así se comprende su insistencia en poner el *ser real* como objeto de la metafísica: «Hay que decir, por lo tanto, que el ente, en cuanto ente real,

[87] *De anima* 4,3,22.

[88] DM 1,2,13: «Illae ergo tres scientiae (física, matemáticas y metafísica) in aliqua abstractione conveniunt: nam omnes considerant de rebus in universali; differunt tamen in abstractione quasi formali et praecisiva a materia, nam philosophia (física) quamvis abstrahat a singularibus, non tamen a *materia sensibili*... Mathematica vero abstrahit quidem secundum rationem a materia sensibili, non autem ab *intelligibili*, quia quantitas, quantumvis abstrahatur, non potest concipi, nisi ut res corporea et materialis. Metaphysica vero dicitur abstrahere *a materia sensibili et intelligibili*, et non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse, quia rationes entis, quas considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia; et ideo in proprio et obiectivo conceptu suo per se non includit materiam» (DM 1,2,13).

[89] DM 1,3,1: «Scientia quae ens, in quantum ens, seu in quantum a materia abstrahit secundum esse contemplatur». Todas las ciencias prescinden, en primer lugar, de la existencia actual de sus objetos, la cual no sirve para diversificarlas, pues los objetos se distinguen por sus esencias, pero no por su existencia. En el concepto aristotélico del «ser, en cuanto ser», no entra ningún ser concreto, ni material ni inmaterial, ni finito ni infinito, pues es un concepto comunísimo, obtenido por abstracción prescindiendo de todas las diferencias que diversifican a los distintos seres. Esta es la razón por la cual los conceptos comunísimos definidos en la *filosofía primera*—ser, esencia, acto, potencia, causa, etc.—pueden aplicarse a toda clase de seres, materiales o inmateriales, finitos o infinitos, actuales o potenciales. En esto consiste su utilidad, su valor y su eficacia.

[90] «El predicado ser por esencia es el que se concibe como primero en Dios: de él se derivan *a priori todos* sus predicados característicos, y en particular su infinidad y su imitabilidad, y por la imitabilidad es también razón *a priori* de la posibilidad de seres por participación en variedad infinita; a su vez, el predicado ser por participación es el que se concibe como primero en la criatura, y de él se derivan *a priori* todos los predicados característicos de ella, como son la contingencia, la necesidad de la conservación, de la cooperación o concurso divino, la potencia obediencial, la finitud, potencialidad, mutabilidad, composición de potencia y acto, por lo menos accidental, la multiplicación de los seres en especies y en individuos bajo la misma especie, las semejanzas unívocas que ligan a los seres creados entre sí, y la semejanza análoga que los liga entre sí y con el Creador» (J. Hellín, S.I., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez:* Pensamiento 4 [1948] 139).

es el objeto adecuado de esta ciencia» [91]. De esta manera, el campo de la metafísica se extiende hasta comprender todos los seres reales, encuadrados en la amplia relación de dependencia existente entre el Creador *(ens a se)* y las criaturas que de él dependen *(entes ab alio)*. Por esto el segundo volumen comienza contraponiendo el ser finito y el infinito (DM 28), y con un amplio y minucioso tratado *De Deo primo ente et substantia increata* (DM 29), al que sigue otro sobre sus atributos (DM 30), Dios, que es un ser real, particular y concreto, entra en el campo del objeto adecuado de la metafísica, no sólo en oblicuo, como causa del ser, sino dentro de su objeto principal *(praecipuum)* [92]. Ya antes había tratado *De prima causa efficienti primaque eius actione quae est creatio* (DM 20), de la conservación (DM 21) y de la cooperación o concurso divino (DM 22), todos ellos temas que son propios de una teología natural.

Así, pues, en Suárez, el objeto adecuado de la metafísica se extiende a todos los entes reales, es decir, a todo cuanto tiene una esencia real, prescindiendo de que exista o no. Dentro de ese objeto amplísimo entran Dios, las sustancias materiales e inmateriales y los accidentes reales en cuanto que abstraen de la materia. Solamente queda excluido un menguado ángulo reservado para el *ente de razón* [93].

Suárez se hace cargo de una dificultad que brota de esta noción. Si dentro del objeto adecuado de la metafísica entran, de una manera o de otra, todos los seres reales, parece que en ella quedarían incluidos todos los objetos particulares de las demás ciencias, las cuales versan sobre distintos aspectos del ser real. Con lo cual, éstas serían superfluas y bastaría con una sola ciencia, que sería la metafísica [94]. La respuesta es que la metafísica se distingue de las demás ciencias en que éstas solamente consideran un género determinado de seres, mientras que aquélla tiene por objeto el ente en cuanto tal, es decir, el ente real en toda su amplitud.

[91] DM 1,1,26. Suárez respalda esta proposición con la autoridad de Aristóteles *(Met. 4)*, de Santo Tomás, «Alejandro de Hales» (= de Alejandría), Escoto, San Alberto, Alejandro de Afrodisias, Avicena, Sóncinas, Egidio Romano, «et reliqui fere scriptores». No entramos en la cuestión de que efectivamente así hayan interpretado el «ser, en cuanto ser» la mayoría de los autores después de Avicena, cuyo traductor latino consolidó en Occidente la palabra *metafísica*, no usada por Aristóteles, y olvidada después de Nicolás de Damasco hasta el siglo XII, en que vuelve a ponerla en circulación la escuela toledana de traductores.

[92] «Falsumque subinde est, hanc scientiam non agere de Deo ut de primario ac principali obiecto suo... Ergo necesse est ut sub obiecto suo Deum complectatur» (DM 1,1,19).

[93] «Ostensum est enim, obiectum adaequatum huius scientiae debere comprehendere Deum et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens; sed huiusmodi obiectum nullum aliud potest esse praeter ens ut sic; ergo illud est obiectum adaequatum» (DM 1,1,26).

[94] «Scientia, quae speculatur ens ut adaequatum obiectum, omnia, quae sub illo continentur, considerat... Si hoc ita esset, supervacaneae essent omnes aliae scientiae, praesertim illae quae proprias rerum naturás inquirunt, quando quidem totum hoc sola metaphysica sufficienter praestaret» (DM 1,2,1; cf. n.22,27).

El ser.—El concepto formal adecuado de ser es uno y distinto de los conceptos formales de todas las cosas [95]. Es uno en cuanto que no significa ningún género de ser ni ninguna naturaleza particular. Es distinto del concepto de sustancia y accidente, y abstrae de lo que es propio de cada una de estas cosas y de todas las diferencias que diversifican a los seres [96].

El ser puede tomarse en dos sentidos: como nombre *(ens ut nomen)*, o como participio *(ens ut participium)*. En el primer caso expresa solamente la posibilidad de existir, y en el segundo, lo existente en acto. El ente real o la esencia real puede considerarse de dos maneras en orden a la existencia: negativamente, en cuanto que es una esencia que no implica contradicción ni es una pura ficción del entendimiento («quod in se nullam involvit repugnantiam, neque est mere conficta per intellectum»), y positivamente, en cuanto que es una esencia apta para existir actualmente («quod produci potest, et constitui in esse entis actualis. Quae ex se apta est ad esse, seu realiter existere») [97]. Pero la esencia posible sin existencia es nada, pues la potencia pura es pura nada.

El ser tiene tres propiedades trascendentales: unidad, verdad y bondad, que no le añaden nada positivo [98]. Hay una triple unidad: individual o numérica, esencial o formal, y universal. La individual es la que le conviene al individuo en cuanto tal, y es propia de todo aquello que existe o puede existir. Cada individuo singular es numéricamente uno [99]. La formal corresponde a la esencia o naturaleza del individuo. Todos los individuos de una especie, por ejemplo, la humana, convienen en una misma esencia o naturaleza. De aquí resulta una unidad esencial o formal, que es también real, presente y existente en las cosas mismas, con independencia de nuestro conocimiento. Hay tantas unidades formales como individuos. Estas dos unidades, numérica y formal, no se distinguen con distinción real, sino solamente con distinción de razón, porque la naturaleza no existe sino en los individuos. La unidad universal se forma mediante la operación del entendimiento, que abstrae un concepto universal o una especie intencional del singular prescindiendo de sus notas individuantes. La unidad universal es distinta de la formal. Pero el universal no está fuera, sino dentro

95 DM 2,1,9. André Marc, S.I., *L'idée de l'être chez Saint Thomas et dans la scolastique postérieure:* Arch. de Philos. vol.10 c.1 (Paris); cf. E. Guerrero: Est. Ecl. (1923) 515-540.
96 DM 2,1,10.
97 DM 2,4,7. Juan Roig Gironella, S.I., *La síntesis metafísica de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 192.
98 DM 3,2,3.
99 DM 5,1,1. «Res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares et individuae» (ibid., n.4).

de los individuos, donde lo contempla y abstrae el entendimiento, el cual ve el singular, y en el singular el universal [100].

Otra propiedad trascendental del ser es la verdad. Consiste en la esencia misma de la cosa, connotando el concepto del entendimiento, en el cual está representada y al cual debe conformarse. La entidad de las cosas dice orden de conformidad, en primer lugar, al entendimiento divino, y secundariamente al humano. Hay también una verdad del conocimiento *(veritas cognitionis)*, que consiste en la conformidad del cognoscente con la cosa conocida [101].

La bondad significa la perfección de una cosa: «Bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam, seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium» [102]. Su opuesto es el mal, que consiste en una privación de ser.

Las causas.—A continuación expone un largo tratado de las causas, en que una vez más se manifiesta su preocupación fundamental (DM 12-28). No le interesa solamente establecer una noción de causa en general, como corresponde a la filosofía primera de Aristóteles, sino llegar a la causa del ser ontológico concreto, remontándose hasta encontrarla en Dios. Antes de esto se detiene en amplias explicaciones sobre la causa material y formal, necesarias en algunas cuestiones de teología, en las cuales incluye casi todo lo que en aquel tiempo constituía la filosofía natural (DM 12-16). A continuación aborda el estudio de la causa eficiente, lo que le ofrece ocasión para tratar de la creación (DM 20), la conservación (DM 21) y el concurso divino (DM 22). Asimismo, la causa final le sirve para remontarse al fin último en concreto, que es también Dios (DM 24). Todo lo cual es una preparación para abordar en el segundo volumen una serie de cuestiones de teología natural, comenzando por establecer en primer lugar la existencia y atributos de Dios, ser *a se*, infinito, y sus relaciones de causalidad con el ser creado, finito.

La existencia de Dios.—Suárez afirma que la existencia de Dios es demostrable por la razón. Pero, al examinar en concreto las pruebas para demostrarla, niega, con Escoto, el

100 DM 6,1,1. «Dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiae seu naturae... Unitas autem formalis nihil aliud est quam unitas essentialis» (ibid., n.8). Cf. DM 6,2,1-8. «Naturas illas, quas nos universales et communes denominamus, reales esse, et in rebus ipsis vere existere; non enim eas mente fingimus, sed apprehendimus potius, easque in rebus esse intelligimus, et de illis sic conceptis definitiones tradimus, demonstrationes efficimus, et scientiam inquirimus» (ibid., 6,2,1).
101 DM 8,7,25-30: «Triplicem solere distingui veritatem, scilicet, in significando, et cognoscendo, et in essendo» (8,7: ordo disputationis). La primera pertenece al dialéctico; la segunda al psicólogo; la tercera al metafísico.
102 DM 10,1,12. G. Seiler, S. M. B., *Der Zweck in der Philosophie des Fr. Suarez* (Innsbruck 1936).

valor de los argumentos «físicos», y solamente admite los «metafísicos». Rechaza como medio demostrativo el principio «omne quod movetur ab alio movetur», porque no está suficientemente demostrado y, por lo tanto, del movimiento del universo no se puede deducir una prueba eficaz [103]. No son evidentes las razones para demostrar que es imposible un proceso infinito en el orden de las causas ni tampoco que sea imposible una multitud infinita en acto [104]. Suárez opina que en el argumento basado en el movimiento se presupone ya que el ser que se mueve existe *(prius natura)* antes de moverse [105]. Pero, aunque ese argumento fuera eficaz, no podría probarse por él que el *primum principium movens* tuviera que ser necesariamente una causa inmaterial y, por lo tanto, podría no ser Dios [106].

Tampoco le parece concluyente el argumento por los grados de perfección que se encuentran en los seres. Porque el máximo en cada género no es causa de todos los demás seres de ese género. Y porque, aun cuando existiera un máximo en cada género, no puede probarse que ese ser sea increado, necesario y autor de todo lo que está fuera de él mismo [107]. Asimismo, por el hecho del orden puede probarse que existe un ordenador, pero no que sea creado o increado, múltiple o uno. Podría haber muchos mundos y cada uno de ellos tener su respectivo ordenador (DM 29,2,7-35). Para que esos argumentos tengan valor es preciso reducirlos al principio de causalidad, que Suárez formula de esta manera: «Omne quod fit, ab alio fit», o también: «Omne quod producitur ab alio producitur» (DM 29,1-20). Ninguna cosa puede producirse o darse el ser a sí misma, porque obraría antes de ser, lo cual es absurdo. Todo cuanto existe es o creado o increado. Pero no todos los seres que existen en el universo pueden ser creados. Luego es necesario que uno de ellos sea increado (DM 29,1,21). La mayor es evidente. La menor se prueba, porque todo ser hecho o creado es hecho por otro. Ahora bien, ese otro ser es, a su vez, o creado o increado. Si es increado, tenemos

[103] DM 18,7,43. «Hoc autem medium multis invenitur inefficax... adhuc non esse satis demonstratum» (DM 29,1,7).

[104] «Hoc autem modo non repugnat infinitas causas, si sint, simul operari». «Rationes quibus probatur non posse esse in rebus multitudinem actu infinitam... non sunt adeo evidentes» (DM 29,1,25-26; cf. n.29).

[105] «Un ser que preexiste a su movimiento podría tener virtud suficiente para producir su movimiento sin necesidad de un motor extraño». «Podría haber alguna apariencia de que el ser que se mueve puede producir en sí el movimiento con que se mueve, porque el ser que se mueve es mucho más perfecto que el movimiento que ha de causar en sí, y por esta parte no repugna que lo produzca» (J. HELLÍN, S. I., *Necesidad de la analogía del ser, según Suárez:* Pensamiento 1 [1945] 152).

[106] DM 29,1,7-16.

[107] DM 29,3,21.

lo que buscamos: ese ser es Dios. Si es creado, hay que seguir el proceso hasta encontrar un ser increado, o proceder en infinito, o en círculo, lo cual es absurdo. Es, pues, necesario llegar a un ser increado por el cual han sido creados todos los demás seres.

Dios y las criaturas.—Suárez, como Escoto, hace hincapié en la contraposición entre ser infinito y finito, *a se* y *ab alio*, necesario y contingente, por esencia y por participación, todas las cuales son expresiones equivalentes que subrayan la diferencia esencial entre Dios y las criaturas, a la vez que la dependencia absoluta de éstas respecto de Dios. Todas las relaciones entre Dios y las criaturas, entre el ser infinito y los seres finitos se basan en el hecho fundamental de la creación, que es una producción total del ser. Antes de la creación, las criaturas son nada (pura potencia objetiva). El acto creador consiste en sacarlas absolutamente de la nada *(ex nihilo sui et subiecti)*. Esta idea central de la *Metafísica* de Suárez se refleja en todas y cada una de las doctrinas que expone a lo largo de su obra. Siendo creado el ser de las criaturas, es una participación o imitación del ser de Dios. Por lo tanto, depende de Dios esencial e intrínsecamente: «Omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo» [108].

La analogía.—Esta es la base del concepto suareciano de la analogía. No se limita a una simple comparación de conceptos, ni a examinar las leyes comunes y universales de la predicación, ni siquiera a la comparación proporcional de unos seres con otros. Se fija ante todo en el aspecto ontológico, derivado de la relación entre Dios y las criaturas, fundada en la dependencia intrínseca y esencial del ser participado de las criaturas respecto de su Creador, comparando su ser respectivo, sus atributos y perfecciones con relación a Dios.

El concepto de ser es unívoco si se trata de seres creados que no dicen entre sí relación de dependencia, pues sus diversidades quedan como englobadas en el concepto abstracto y confusivo del ser. Pero cuando se trata de la comparación del ser de Dios respecto de las criaturas, basada en la relación de dependencia ontológica intrínseca y esencial de éstas respecto de Dios, en ese caso no puede haber univocidad ni

[108] DM 31,6,1-8. Cf. n.1: «Dicendum est essentiam creatam, in actu extra causas constitutam, non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae» (J. G. CAFFARENA, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez:* Pensamiento 15 [1959] 135-154).

tampoco equivocidad, sino que tiene que haber analogía. Pero no basta la simple analogía de proporcionalidad (Cayetano), sino que hay que poner una analogía de atribución intrínseca, que subraye la dependencia ontológica (intrínseca) de las criaturas respecto de Dios [109].

Acto y potencia.—El concepto suareciano de creación se refleja asimismo en su interpretación del acto y la potencia. Establece una contraposición tajante entre el *no-ser* y el *ser*, entre la *nada* y el *ser en acto*, negando que entre ambas cosas haya ninguna realidad intermedia. «Ens in potentia et in actu immediate et formaliter distinguuntur tamquam ens et non-ens simpliciter... unum extremum est vera res et non aliud; non sunt duae, sed una tantum quae per intellectum concipitur et comparatur ac si essent duae» [110].

Ser en acto es lo mismo que *ser existente:* «Ens actu idem est quod ens existens, alioquin dari posset medium inter ens possibile et ens existens» [111]. El ser en potencia es nada. La potencia no es un estado ni un modo positivo del ser, sino una negación del acto, en cuanto que una cosa no ha salido de la potencia del agente no ha llegado al acto.

La esencia y la existencia.—El mismo concepto se aplica a la distinción entre esencia y existencia. Es real la distinción entre *ser en potencia* (no-ser) y *ser en acto* (con existencia actual). Las criaturas son seres contingentes, y podemos pensar las esencias de las cosas abstrayendo de su existencia actual. Pero del hecho de que las criaturas no existen necesariamente y de que podamos concebir su esencia abstrayendo de su existencia actual, no se sigue que la esencia y la existencia se distingan realmente en ellas (DM 31,6,15).

Suárez rechaza la distinción real entre esencia y existencia, entendidas como dos cosas o entidades distintas [112]. Rechaza también la distinción formal y modal de Escoto (DM 31,6, 9-12) y concluye que la distinción es solamente de razón *cum fundamento in re* (DM 31,6,13-24). Es una distinción que no tiene más que un valor lógico, pues se trata de una potencialidad lógica, o sea de una idea que no implica contradicción. La esencia y la existencia en los seres creados no son dos cosas distintas, sino un todo único, *per se unum*. Dios crea simultáneamente la esencia y la existencia de los individuos particulares, las cuales no se distinguen en ellos, sino que constituyen un todo único, producto de la acción creadora de Dios. Las criaturas son esencias existentes finitas, limitadas intrínsecamente por su propia naturaleza y extrínsecamente en virtud de que su ser o su entidad es recibido, participado, dependiente de la Causa primera, que es Dios (DM 20,4,32; 31, 14,1-11). El mismo principio se aplica a las partes de la esencia, cada una de las cuales son entes actuales, aunque parciales, e incluyen sus propias existencias parciales, que no se distinguen realmente de sus partes esenciales [113].

109 DM 28,3,16. Cf. 47,7,6. «Substantia secundum seipsam immediate terminat creationem Dei; ergo per seipsam refertur ad Deum relatione creaturae».

110 DM 13,4,5: «Materia est entitas realis separabilis a qualibet forma particulari determinata...; forma est res vera habens propriam entitatem, unde interdum naturaliter etiam conservari potest separata a materia, ut anima rationalis, et per potentiam absolutam quaelibet forma potest separata conservari» (B. H. BRINK, *Francisci Suarez doctrina de causa materiali et de materia prima*, Roma 1944).

111 DM 31,3,6. Cf. 31,3,4: «Ens in potentia, ut sic non dicit statum aut modum positivum agentis, sed potius praeter denominationem a potentia agentis, includit rei negationem, scilicet quod nondum prodierit a tali actu» (DM 30,2,19).

112 DM 31,11,8: «Sicut tota essentia actualis est ens, ita et partes eius sunt actualia entia, licet partialia; ergo proprias includunt partiales existentias, quae ab ipsis partibus essentiae in re non distinguuntur».

La materia.—En virtud de la identidad entre esencia y existencia, la materia prima creada por Dios es una entidad real, una esencia simple (DM 13,4,9). Por lo tanto, tiene por sí misma un acto de existencia actual, independientemente de la forma, porque si es algo real, está «extra causas» y, por lo mismo, es existente y actual (DM 13,4,13). La materia prima no es pura potencia, pero está en potencia para recibir toda clase de formas, aunque Dios puede crearla sin ninguna forma sustancial. Y siendo algo real, físico, existente, es también cognoscible «quoad se» (DM 13,6,2). Es separable de cualquier forma particular determinada [114]. No obstante, Suárez atenúa el carácter actual de la materia prima, reduciéndolo a un acto entitativo imperfecto y «secundum quid» (DM 13,5,11).

La individuación.—La creación es una producción total de una esencia individua, y siendo creado por Dios todo el ser de la criatura, ese ser es ya finito y limitado, intrínsecamente por su propia naturaleza y extrínsecamente por la causa eficiente. Por lo tanto, el acto no necesita limitarse por su recepción en la potencia ni la existencia por su recepción en la esencia. El acto se limita «extrínseca y efectivamente por Dios, del cual recibe tanta perfección de ser, y no más» (DM 31, 13,18).

Todas las cosas que existen o pueden existir son singulares e individuales (DM 5,1,4). El individuo añade algo real a la naturaleza común. Pero siendo el ser producto de una crea-

113 DM 28,3,12-16. Cf. J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez* (Madrid 1947); L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Lo existencial en la analogía de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 215-243; S. RAMÍREZ, O.P., *En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía:* Sapientia 8 (1953) 166-92.

114 DM 13,4,11. L. FUETSCHER, *Akf und Potenz. Eine kritisch systematische Auseinandersetzung nit dem neueren Thomismus* (Innsbruck 1933).

ción total de Dios, la sustancia singular es individua por sí misma, por su propia entidad y por sus principios intrínsecos. Suárez rechaza tanto la «haecceitas» de Escoto como la fórmula tomista de la materia *signata quantitate*, aunque declara que esta última le agradó en otro tiempo [115]. Pero la excluye, porque el principio de individuación no debe ser común a muchos individuos ni simultánea ni sucesivamente, sino «maxime proprium» de cada uno. Pero una misma materia numérica puede ser sujeto de muchas formas, al menos sucesivamente. ¿Cómo, pues, puede ser principio de individuación? (DM 5,3,8). La sustancia individua tiene por sí misma unidad numérica, sin necesidad de ningún otro principio extrínseco sobreañadido. Cada cosa es individua por sí misma, por su propia entidad (DM 5,6,1). En las sustancias compuestas, el principio adecuado de individuación son esta materia y esta forma unidas (DM 5,6,15).

El supuesto y la persona.—En el orden de las criaturas, la sustancia primera existente es lo mismo que el *supuesto (suppositum)*, el cual en las sustancias racionales se llama *persona* (DM 34,1,13). Pero, una vez negada la distinción real entre esencia y existencia y la individuación por la materia *signata quantitate*, es preciso buscar una entidad positiva y distinta, la cual se añada a la naturaleza individua existente y la constituya en supuesto o en persona. Esa entidad es el modo real de la *subsistencia*, que se añade al sínolo esencia-existencia, o a la naturaleza individua existente, la termina y hace incomunicable, y la constituye en ser subsistente *per se* (DM 34,5,1; 34,4,23). Así, pues, el supuesto creado es un «compuesto real de naturaleza completa existente y de modo sustancial de supositalidad» (DM 34,4,38). Aplicada esta teoría al caso de la encarnación, tenemos que en Jesucristo habría dos esencias completas individuas—la divina y la humana—, y dos existencias—la divina y la humana—, pero sólo habría una persona divina, porque el Verbo no asumiría el modo real de la subsistencia [116].

Los accidentes.—Después de hablar de la sustancia creada en común, inmaterial y material (DM 33-36), sigue un amplio tratado sobre los accidentes (DM 37-53). Suárez dedica especial atención a la cantidad, por sus aplicaciones a varias cuestiones teológicas (DM 40-44). No se puede demostrar por

[115] DM 5,3,34: «Haec tota opinio in se quidem probabilis est, et mihi alicuando placuit».
[116] Sobre los modos sustanciales y la distinción modal, cf. DM 7,1,19-22; 12,2,12; 22,1,13; 34,6,62. Cf. J. IGNACIO ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*. (Madrid, CSIC, 1949).

razón natural que la cantidad sea un accidente distinto de la sustancia material. Pero la explicación del misterio de la Eucaristía obliga a considerarlas como dos cosas distintas. La transustanciación separa la cantidad de las sustancias del pan y del vino, conservando la primera y convirtiendo las segundas en el cuerpo y la sangre de Cristo, lo cual sería imposible si la cantidad no se distinguiera realmente de la sustancia. Así, pues, la cantidad no es tan sólo un modo sobreañadido a la sustancia, sino un accidente real y distinto (DM 40,2,8). Su esencia o efecto formal consiste en la extensión cuantitativa de las partes en cuanto a su aptitud para ocupar un lugar. Hay una triple extensión: entitativa, que no pertenece al efecto de la cantidad; local, o situal en acto, que es posterior a la cantidad; y cuantitativa, que es aptitudinalmente situal, y en ésta consiste la razón formal de la cantidad, pues es un efecto que la sustancia material no tiene por sí, sino por la cantidad [117].

En cuanto al predicamento *ubi*, Suárez considera más probable la sentencia de que es un modo real e intrínseco, inherente a la cosa que se dice estar en algún lugar y distinto de ella. Su efecto formal es constituir a un sujeto *aquí* o *allí*. El *ubi* es distinto de la cosa, de donde resulta la posibilidad de que un mismo cuerpo pueda ocupar dos o más lugares distantes a la vez, tener distintas propiedades en uno y en otro, y hasta que una misma materia pueda ser actuada por varias formas a la vez [118].

Derecho y política.—Una parte muy importante de la filosofía suareciana la constituyen sus doctrinas políticas. Vitoria expuso sus teorías con ocasión de las cuestiones planteadas por el descubrimiento de América, sometiendo a examen los títulos que podían legitimar las guerras de conquista. Suárez viene más tarde, cuando las naciones europeas se hallaban en una fase más avanzada de consolidación, después del protestantismo, que había defendido el derecho divino de los re-

[117] DM 40,2,8; DM 40,4,15. «Materialis substantia non habet a quantitate intrinsece ac formaliter entitativam extensionem, sed eam habet per intrinsecam suam entitatem; habet autem substantia a quantitate hanc corpoream molem..., habet ut una pars excludat aliam ab eodem spatio, et impenetrabilis sit et alteri corpori resistat» (*De Eucharistia* 48,1,21).
[118] DM 41,1,13-17. «Non est impossibile idem corpus simul constitui in duobus locis distantibus et in utroque modo naturali et quantitativo» (*De Eucharistia* 48,4,5). Ese mismo cuerpo puede tener distintas propiedades en un lugar y en otro: «De potentia absoluta recte potest fieri ut idem corpus habeat quasdam proprietates in uno loco et non in alio» (ibid., 48,5,4). Es más, *una misma materia puede ser actuada por varias formas a la vez:* «Licet absolute et simpliciter materia eadem non possit recipere varias formas virtute agentis naturalis, tamen facta suppositione quod sit in multis locis et quod Deus relinquat naturalia agentia operari praecisa virtute sua, consequenter sequitur ut eadem materia a variis agentibus naturalibus varias formas recipere; formae, ut actu sibi repugnent et ut una expellat aliam, vindicant ut non solum circa idem subiectum versentur, sed etiam in eodem loco» (ibid., 48,6,6).

yes, y se enfrenta con la cuestión de los títulos que justificaban la legitimidad de la potestad civil en sí misma. Sus doctrinas no son nuevas. Son el desarrollo de los principios de Santo Tomás, madurados por la escuela salmantina, pero, a la vez, dando acogida a lo que había de aceptable en las teorías nominalistas con tendencia a una mayor libertad de la persona humana, acentuando el carácter democrático del poder.

El concepto de creación, que es el fundamento de las relaciones de dependencia entre las criaturas respecto de Dios, es también en Suárez la base remota de sus teorías sobre la moral, el derecho y la política. El acto creador depende de la libre voluntad de Dios, y, por lo tanto, la esencia de los seres creados depende de la voluntad divina. De manera semejante, todas las leyes—eterna, natural, positiva—tendrán también el fundamento inmediato de su obligatoriedad en la voluntad, divina o humana, de los legisladores [119]. No obstante, no hay que confundir a Suárez con los voluntaristas a estilo de Ockham, puesto que antes del acto de la voluntad por el cual se establece la ley, se supone el acto racional de la deliberación que rige y determina la voluntad.

Ante todo establece el concepto de ley. Toda ley es una «mensura aliquorum actuum quos respicit, ut materiam et obiectum» [120]. Es una «mensura rectitudinis, regula recta et honesta» de la operación humana [121]. Examina las varias definiciones de la ley que da Santo Tomás, pero le parecen excesivamente amplias, pues cree que se extienden a todas las realidades cósmicas y físicas. La ley debe restringirse al ámbito humano y, propiamente, sólo las positivas merecen el calificativo de tales, pues en ellas se manifiesta la voluntad recta y justa del legislador. Por su parte, la define: «Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum» [122]. Suárez acepta la división de la ley en *eterna* y *temporal*; ésta en *natural* y *positiva*; ésta en *divina* y *humana*, que es, a su vez, *civil* o *canónica*.

La serie gradual de leyes, descendiendo por razón de la amplitud de su objeto, comienza por la ley eterna, cuyo sujeto es toda la creación. Sigue la natural, que se extiende a todos los hombres, y, por último, las leyes humanas, cuyo sujeto son los súbditos de las comunidades sociales y políticas perfectas.

La ley eterna es la regla de los actos libres de Dios obrando

119 *De legibus* 1,5,8-22. Hay de esta obra versión española de Torrubiano Ripoll (Madrid 1918) 3 vols.
120 *De leg.* 2,2,1.
121 *De leg.* 1,1,6.
122 *De leg.* 1,12,4.

ad extra: «Opera libera Dei per legem ab ipso statutam regulantur» [123]. La razón divina, en cuanto tiene razón de ley, establece reglas generales conforme a las cuales todas las cosas deben moverse y obrar. Se distingue de la providencia en que ésta dispone esas cosas y acciones en particular [124]. Es la fuente y origen de todas las demás leyes («legum omnium fons et origo»). Es la ley por esencia. Todas las demás lo son por participación [125]. Es universalísima y necesaria. En cuanto a su noción, Suárez cree que las definiciones anteriores eran excesivamente amplias, pues incluían en ella el gobierno de Dios sobre todas las criaturas, tanto racionales como irracionales. Pero en éstas la «obediencia» solamente puede tener un sentido metafórico. Por esto limita el ámbito de la ley eterna solamente a las criaturas racionales o intelectuales, y no a todos sus actos, sino sólo a aquellos en que obran libremente, es decir, a los actos morales [126].

La primera derivación de la ley eterna es la ley natural, escrita en el corazón de todos los hombres, y que está en la mente de todos ellos para discernir lo bueno de lo malo: «est illa quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpe» [127]. La define: «Lumen naturale intellectus expeditum de se ad dictandum de agendis» [128]. Se distingue de la conciencia, en que la primera es una regla general constituida («regula generaliter constituta circa agenda»), mientras que la segunda es tan sólo un «dictamen practicum in particulari». La ley natural es la regla misma, la conciencia es la aplicación práctica a un caso concreto. La ley siempre es verdadera, mientras que la conciencia puede errar. La ley es «de agendis», la conciencia es de aquellas cosas «quae iam facta sunt». La ley mira al futuro, y la conciencia al pasado [129]. La ley natural es el fundamento del derecho natural. Incluye tres clases de preceptos: unos generalísimos, que son los primeros principios de moral: *honestum est faciendum, pravum vitandum; quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. Otros un poco más concretos, como *Deus est colendus, temperate vivendum est*. Y otros son las conclusiones que la razón deduce, por una ilación evidente, de los principios naturales, pero que necesitan algún discurso, fácil y claro; v.gr., que el adulterio y el hurto son malos; o un poco más remoto, como que la usura es injusta o que no es lícita la mentira. Todo esto pertenece al derecho natural, que es universal e inmutable [130].

123 *De leg.* 2,2,4.
124 *De leg.* 2,3,12.
125 *De leg.* 2,4,5.
126 *De leg.* 2,2,11-15.
127 *De leg.* 1,3,10.
128 *De leg.* 2,5,14.
129 *De leg.* 2,5,15.
130 *De leg.* 2,7,5.

En cuanto al derecho de gentes *(ius gentium)*, Suárez lo considera basado en una ley no natural, sino positiva, y no divina, sino humana. Se diferencia del derecho civil en que éste es un derecho para una ciudad determinada, mientras que el de gentes es común a todos los pueblos. Sus preceptos no están escritos, sino establecidos por la costumbre entre todas o casi todas las naciones. Su fundamento reside en que el género humano, aunque esté dividido en naciones y estados particulares e independientes, no obstante, conserva una cierta unidad, no sólo en virtud de la especie común, sino de orden en cierto modo moral y político [131]. El contenido del derecho de gentes es el conjunto de reglas morales y jurídicas sin las cuales las naciones no podrían progresar ni vivir en paz unas con otras [132]. Entre ellas hay unas que son de estricta necesidad y otras de conveniencia, como es la libertad de comercio. Los preceptos del derecho de gentes son conclusiones generales que la razón hace de los principios de la ley natural, pero no por inferencia necesaria, sino en función de las necesidades, las circunstancias y las leyes civiles y privadas [133]. Pero su obligatoriedad se extiende no sólo a los propios ciudadanos, sino también a los extranjeros [134].

La sociedad.—Suárez considera al hombre en tres estados: primero, de multitud inorgánica de individuos o familias; segundo, de sociedad, y tercero, político o civil. El tránsito del uno al otro se realiza mediante un doble pacto libremente establecido por el consentimiento de los hombres. En la situación originaria de los hombres, ninguno de ellos tiene poder sobre los demás. Todos los hombres nacen libres por naturaleza, y, por lo tanto, ninguno de ellos tiene jurisdicción política ni dominio sobre los demás. «Ex natura rei homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in

[131] Véase cómo expone Suárez su idea de una comunidad natural entre todos los hombres por encima de la división política en naciones: «Humanum genus, quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam sed etiam quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos et cuiuscumque nationis. Quapropter, licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquomodo huius universi, prout ad genus humanum spectat: nunquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes singillatim, quin indigeant aliquomodo iuvamine et societate ac communicatione, interdum ad melius esse maioremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut ex ipso usu constat» *(De leg.* 2,19,9).

[132] «Nam licet universalitas hominum non fuerit congregata in unum corpus politicum, sed in varias communitates divisa fuerit, nihilominus ut illae communitates sese mutuo iuvare et inter se in iustitia et pace conservari possint (quod ad bonum universale necessarium erat), oportuit ut aliqua communia iura quasi communi foedere et consensione inter se observarent; et haec sunt quae appellantur iura gentium, quae magis traditione et consuetudine quam constitutione aliqua introducta sunt» *(De leg.* 3,2,6).

[133] *De leg.* 2,20,2.

[134] *De leg.* 2,19,9.

alium, sicut nec dominium» [135]. Ningún hombre nace sujeto o súbdito, pero sí «subiectibilis» [136]. La raíz de esto es la sociabilidad natural. El hombre es animal social y por naturaleza apetece vivir en comunidad. «Primum est hominem esse animal sociale et naturaliter recteque appetere in communitate vivere» [137]. «Las familias se reúnen en sociedad, porque una familia no basta para procurarse el sustento, o para guardar la justicia común entre las diversas familias, o para hacer frente a las innumerables incomodidades, o para defenderse a sí y a los suyos de los enemigos, y para otras necesidades parecidas de esta vida corruptible» [138].

La primera forma natural de sociedad es la familia. Pero la sociedad política no resulta de la simple multiplicación y agrupación *(acervus)* de familias. La sociabilidad es natural, pero la constitución de la sociedad es voluntaria. El tránsito de la multitud inorgánica de individuos o de familias a sociedad se realiza mediante un pacto expreso o tácito *(pactus, consensus)* que consiste en el consentimiento general por el cual los particulares se reúnen y constituyen una sociedad perfecta, estableciendo el vínculo social en vista de un bien común. Por ese pacto de mutua ayuda queda constituida la sociedad [139]. Ahora bien, el pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. La agregación de los particulares en sociedad constituye la materia, pero no la forma (poder), el cual viene de Dios. Sin embargo, una vez constituidos en sociedad, la autoridad resulta de ella de una manera necesaria, a la manera de una propiedad, de suerte que los particulares no pueden impedirla. «Ita ut non sit in humana potestate ita congregari et impedire hanc potestatem» [140]. De la misma agrupación en sociedad se deriva el dominio y la potestad de las autoridades y la subordinación de los súbditos. Del pacto social de ayudarse mutuamente resulta la «subordinación de las funciones y personas particulares a un superior o rector de la comunidad, sin la cual esa comunidad no podría subsistir» [141].

La autoridad.—Suárez afirma terminantemente que el primer principio de cualquier autoridad es Dios. Toda potestad es de origen divino y proviene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza. «Hanc potestatem esse a Deo ut a primo et principali auctore» [142]. No proviene de los hombres, porque, «antes de que se congreguen en un cuerpo político, esta potes-

[135] *De leg.* 3,2,3.

[136] *De leg.* 3,1,11.

[137] *De leg.* 3,1,3.

[138] *De opere sex dierum* 5,7,4.

[139] *De opere sex dierum* 5,7,3.

[140] *De leg.* 3,2,4.

[141] *De opere sex dierum* 5,7,3.

[142] *De leg.* 3,3,4; *Def. Fid.* 3,3,12.

tad no está ni total ni parcialmente en cada uno de ellos; ni siquiera se halla en la, por así decirlo, colección o agregación rudimentarias de hombres..., luego esa potestad no puede provenir inmediatamente de los mismos hombres», sino de Dios [143]. «Así que, como Dios, que es autor de la naturaleza, es autor también del derecho natural, de igual manera es autor de este primado y potestad» [144]. «Todas las cosas que son del derecho de la naturaleza son de Dios, como autor de la naturaleza. Pero el principado político es de derecho natural; luego es de Dios como autor de la naturaleza» [145]. Una señal de que la potestad viene de Dios es que le corresponden actos que exceden la capacidad de cualquier individuo, como castigar a los malhechores incluso con la muerte. Sólo Dios es el señor de la vida, y solamente él puede conceder ese poder, así como obligar en conciencia, vengar las injurias de los particulares, etc. [146]

En cuanto al modo de su origen, es por vía natural. Dios es el autor de la naturaleza, pero no concede la potestad por una acción especial distinta de la creación, sino como una propiedad que sigue a la misma naturaleza, lo mismo que el que da la forma da lo que es consiguiente a la forma. Así ha dado Dios al género humano la potestad que es necesaria para su conservación y gobierno [147]. Pero esa propiedad no resulta inmediatamente de la naturaleza, sino hasta que los hombres se hayan congregado y unido políticamente en una sociedad o comunidad perfecta, en virtud del pacto social. Porque la potestad no está en cada uno de los hombres por separado, ni tampoco en una colección o multitud confusa y sin orden. Es necesario que previamente se constituyan en un cuerpo político, porque primero, por orden natural, es la constitución del sujeto que la misma potestad. Pero una vez constituido el cuerpo político, al punto, por fuerza de la razón natural, se da en él esa potestad. Y así se entiende rectamente que resulta a la manera de una propiedad de tal «cuerpo místico», ya constituido en tal ser, y no de otro modo. «Per modum proprietatis resultantis ex tali corpore mystico iam constituto in tali esse» [148]. La potestad viene a ser como la *forma* que Dios entrega en cuanto los hombres disponen la *materia* en que ha de recibirse, es decir, en cuanto se unen en una sociedad perfecta y constituyen el sujeto en que ha de recibirse [149].

Así, pues, la potestad es dada a la comunidad de los hombres por el autor de la naturaleza, pero no sin intervención de las voluntades y el consentimiento de los hombres, por las cuales se congregan en una comunidad perfecta. La voluntad de los hombres solamente es necesaria para constituir una comunidad social perfecta. Pero, una vez instituida, la potestad ya no depende de su voluntad, sino que brota como una propiedad de la naturaleza misma de la sociedad constituida [150].

La potestad espiritual viene directamente de Dios. Pero la temporal no la da Dios a ninguna persona particular, sino al cuerpo social una vez constituido, y éste la transmite a la persona o personas que habrán de ejercerla. «Ningún rey o monarca (según el orden general) tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la institución humanas» [151]. La potestad le viene al gobernante particular por medio del pueblo o a través de la república («manat a communitate») [152]. Así, pues, siempre que esa potestad se halla por derecho legítimo y ordinario en un hombre o en un príncipe, ha procedido, de manera próxima o remota, del pueblo y comunidad [153].

Sujeto de la autoridad.—«La potestad civil, por ser y naturaleza, está en la misma comunidad» [154]. El pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. «Esta potestad, por la sola naturaleza de las cosas, no existe en ningún hombre particular, sino en la comunidad humana. «Non est in singulis, nec totaliter nec partialiter» [155]. «La potestad, por fuerza del solo derecho natural, está en la comunidad de hombres... en cuanto que, por una voluntad especial o consentimiento común, se congregan en un cuerpo político unidos en el vínculo de sociedad, con el fin de ayudarse mutuamente en orden a un fin político, constituyendo un cuerpo místico, que moralmente puede decirse *per se unum*, y que, por lo tanto, exige también una sola cabeza» [156]. Ningún particular recibe la potestad política directamente de Dios, sino que ésta es concedida inmediatamente a la comunidad social. «La potestad regia viene inmediatamente de Dios, autor de la naturaleza. Pero no por especial revelación o donación, sino por cierta natural consecuencia que muestra la razón natural; por lo mismo, inmediatamente se da por Dios solamente a aquel sujeto en quien se encuentra por fuerza de la razón natural. Ahora bien, este sujeto es el pueblo mismo, y no alguna persona de entre él» [157].

143 *De leg.* 3,3,1.
144 *Def. Fid.* 3,1,7.
145 *Def. Fid.* 3,2,7.
146 *De leg.* 3,3,2.
147 *De leg.* 3,3,5.
148 *De leg.* 3,3,6.
149 *De leg.* 3,3,2.
150 *De leg.* 3,3,6.
151 *Def. Fid.* 3,2,10.
152 *De leg.* 3,31,8.
153 *De leg.* 3,19,7.
154 *Def. Fid.* 3,3,13; *De leg.* 3,4,2; 3,8,64.
155 *De leg.* 3,3,1-6; 3,2,3.
156 *De leg.* 3,2,4.
157 *Def. Fid.* 3,3,2.

La forma de gobierno. El pacto político.—Si la comunidad social, una vez constituida, se bastara para gobernarse a sí misma, no tendría necesidad de elegir ningún régimen político ni ninguna forma especial de gobierno. Esta forma es de institución humana. De suyo, la más natural sería la democracia, entendida en el sentido de que la comunidad social pudiera gobernarse por sí misma. «La monarquía o la aristocracia no pudieron introducirse sin una institución positiva, divina o humana... Pero la democracia podría ser sin institución positiva, por sola institución o dimanación natural, con sólo abstenerse de una institución nueva o positiva» [158]. Pero en el caso de que convenga un régimen político especial, transmitiendo la potestad a una o varias personas determinadas, esto debe hacerse por voluntad de los ciudadanos. La forma de gobierno es «de inmediata institución humana y puede recibir toda la variedad que no repugne a la razón y caer bajo el arbitrio humano» [159]. «El modo de régimen temporal no ha sido definido ni preceptuado por Dios, sino dejado a la disposición de los hombres» [160]. «La potestad política resulta necesaria y naturalmente en toda comunidad desde el momento en que se congrega para formar un cuerpo social. Sin embargo, el establecer el régimen (gubernativo) y aplicar la potestad a una persona determinada, no le corresponde a una persona particular, sino que toca a la comunidad misma» [161].

Aquí es donde interviene el segundo pacto (político), por el cual los ciudadanos delegan, traspasan o transfieren, libre y voluntariamente, su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto. El modo de hacerlo puede ser la elección, el consentimiento del pueblo, la guerra justa, la legítima sucesión o alguna donación [162]. Todos esos títulos de legitimidad se reducen en último término al consentimiento libre y voluntario por el cual los miembros de una sociedad perfecta entregan el poder al gobernante, «cuando la comunidad ya perfecta elige voluntariamente al rey, a quien transfiere su potestad» [163]. Suárez prefiere en concreto el régimen monárquico, que le parece el mejor: «monarchicum, optimum regimen» [164].

Limitaciones del poder.—Según Suárez, el pueblo traspasa su potestad al rey o gobernante. Mas no por esto incurre en el absolutismo de Hobbes. La potestad que la comunidad política recibe directamente de Dios no es ilimitada, sino que

158 *Def. Fid.* 3,2,8-9.
159 *Def. Fid.* 3,2,18.
160 *Def. Fid.* 3,3,13.
161 *De opere sex dierum* 5,7,13.
162 *Def. Fid.* 3,5,12.
163 *Def. Fid.* 3,2,19.
164 *De leg.* 3,4,1.

queda limitada en primer lugar por el mismo sujeto en que se recibe. El pueblo no puede renunciar a sus derechos naturales ni enajenarlos, y los conserva siempre, de suerte que el rey no puede atentar contra ellos. Puede también poner límites y condiciones al poder que entrega, y el rey debe atenerse a lo estipulado en el contrato. «La potestad o restricción de la potestad acerca de aquellas cosas que, de suyo, no son malas ni injustas, no puede ser de derecho natural, sino que depende del arbitrio de los hombres y de la antigua convención o pacto entre el rey y el reino» [165]. «La potestad del rey es mayor o menor, conforme al pacto o convención que ha tenido lugar entre él y el reino» [166]. «En el príncipe supremo existe esta potestad de la manera y condición bajo la cual fue entregada y trasladada por la comunidad...; la potestad recibida no excede el modo de la donación o convención» [167]. «La obligación de la obediencia civil, en cuanto a la materia y al modo, no es igual para todos los que nacen en el reino, sino que en cada uno está graduada conforme a la primera institución del reino y a la condición del pacto o alianza entre el rey y el pueblo» [168]. No obstante, una vez hecho el traspaso del poder, el pueblo no puede reclamarlo a su antojo, ni destituir al rey, ni poner arbitrariamente nuevos límites a su potestad. «Después que el pueblo ha transferido al rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, proclamar su libertad a su arbitrio o cuando se le antoje» [169]. La razón es porque si el pueblo «concedió al rey su potestad, y éste la ha aceptado, por el mismo hecho el rey ha adquirido un dominio, y, por lo tanto, aunque es verdad que el rey ha tenido este dominio del pueblo por donación o contrato, no le es lícito al pueblo quitar ese dominio al rey ni usar de nuevo de su libertad» [170]. Otra cosa es cuando el rey abusa de su poder y lo convierte en tiranía. En ese caso, el pueblo tiene el derecho de justa defensa, y puede llegar a destituirlo. «Por la misma razón, si el rey cambiase su potestad justa en tiranía, abusando de ella para daño manifiesto de la ciudad, el pueblo podría usar de su potestad natural para defenderse, porque nunca se ha privado de ésta» [171]. En la república permanece el derecho de resistencia, pero sólo en cuanto es necesario para su conservación, en virtud de lo cual, si el rey abusa de su poder, puede la república, «por acuerdo público y general de las ciudades y de los

165 *De leg.* 5,17,3.
166 *De leg.* 3,4,5.
167 *De leg.* 3,9,4.
168 *Def. Fid.* 6,6,11.
169 *Def. Fid.* 3,3,2.
170 *Def. Fid.* 3,3,2.
171 *Def. Fid.* 3,3,3.

próceres, deponerlo, ya en virtud del derecho natural, por el cual es lícito repeler la fuerza con la fuerza, o también porque este caso, necesario para la propia conservación de la república, se entiende quedar exceptuado del primer pacto por el cual la república transfirió al rey su potestad»[172]. Tirano es el príncipe que abusa de su poder y pone en grave peligro el bien común de la república. Llegando este caso extremo, la misma república, en propia defensa, puede no sólo deponerlo, sino declararle la guerra e incluso llegar a darle muerte. Pero esto último no puede hacerlo ningún particular, sino solamente la autoridad común de la nación[173].

Influencia de Suárez.—El influjo de Suárez fue muy extenso y profundo hasta mediados del siglo XVIII. De las *Disputationes Metaphysicae* aparecen no menos de diecinueve ediciones entre 1597 y 1751, ocho de ellas en Alemania, en cuyas universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff. Sus tratados políticos le merecieron de Grocio el calificativo de «teólogo y filósofo de una profundidad que apenas tienen igual». Sus doctrinas influyen directa o indirectamente en Descartes, que lo leyó ya en La Flèche («es justamente el primer autor que vino a mis manos»); en Spinoza, a través de los manuales de Revius, Franco, Burgersdijk y Adrián Heereboord († 1659), el último de los cuales lo llama «metaphysicorum omnium papam atque principem»; en Joaquín Jungius († 1651); en Leibniz, que lo leyó en sus años juveniles; en Vico, que dedicó un año a estudiarlo; en Wolff, cuya división de la *Metafísica* acusa las huellas suarecianas, y últimamente en Heidegger. Con lo cual tendríamos un lazo de unión entre la filosofía escolástica y la moderna y una explicación de la pervivencia, cada vez más lejana y desvirtuada, de muchas doctrinas escolásticas. Su influjo en la escolástica posterior es efectivo, no sólo en la multitud de *Cursos* y *Manuales* que proliferan en los siglos siguientes, sino en bastantes doctrinas y en la estructura de los tratados, en concreto el de la *Metafísica*, cuyo concepto y división penetran incluso en autores muy lejanos del pensamiento suareciano, como Ceferino González, Zigliara y Hugon[174].

172 *Def. Fid.* 6,4,15.
173 *Def. Fid.* 6,4,7; 6,4,16-19.
174 K. WERNER, *Franz Suarez und die Scholastik der letzen Jahrhunderte*, 2 vols. (Ratisbona 1861, 1889); K. STREITCHER, *Die Philosophie der Spanischens Spätscholastik an den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Münster 1928); K. ESCHWEILER, *Die Philosophie der Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des XVII Jahrhunderts*, etc. (Spanische Forschungen des Görres-Geschellschaft, Bd. I, Reihe 1 p.302-317, Münster 1928); MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17 Jahrhunderts* (1939).

PORTUGAL

PEDRO DA FONSECA (1528-99), natural de Cortiçada. Enseñó en Coimbra. Fue llamado «el Aristóteles portugués», pero su pensamiento se inclina más a Escoto que a Santo Tomás. Formuló la teoría de la «ciencia media», que desarrolló Luis de Molina. Escribió *Institutionum dialecticarum libri octo* (Lisboa 1564); *Commentariorum P. F. lusitani in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, 4 vols. (I-II, Roma 1577, 1589; III, Colonia 1604; IV, Lyon 1612). A Fonseca se debe la preparación del gran *Curso de filosofía: Commentarii Collegii Conimbricensis S. I.*, que responde a las explicaciones de artes y filosofía dadas en el colegio de Compañía de Jesús de Coimbra. Colaboraron en él los PP. MANUEL GOES (1547-93), BALTASAR ALVARES, COSME MAGALHAES (Magelliano) y SEBASTIÁN DE COUTO (1567-1639). Comprende los siguientes tratados: *In octo libros Physicorum* (Coimbra 1591). *Parva Naturalia* (1592). *De caelo* (1592). *Meteororum* (1592). *Ethicorum* (1593). *De generatione et corruptione* (1597). *De anima* (1598). *Tractatus de anima separata* (1598). *Tractatio aliquot problematum ad quinque sensus spectantium. In universam Dialecticam Aristotelis* (1606)[175]. CRISTÓBAL GIL, Egidio (1555-1608), fue nombrado sucesor de Suárez en la cátedra de Coimbra, pero murió antes de tomar posesión. Escribió *De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei* (Colonia 1610). FERNANDO MARTÍNEZ MASCARENHAS († 1628), obispo, defensor del molinismo. Escribió *De auxiliis divinae gratiae*. RODRIGO DE FIGUEREDO. Se le atribuye una traducción del *De caelo*. FRANCISCO FURTADO, tradujo al chino el *De caelo et mundo de Aristoteles* (1628), y la *Lógica* y la *Metafísica* del *Curso Conimbricense*, 10 vols. (1631-32). FRANCISCO SOARES (1605-59) escribió un *Cursus philosophicus*, 4 vols. (Coimbra 1651)[176].

CAPITULO XV

Reacción crítica y transición

El Renacimiento comenzó con los pomposos panegíricos de los humanistas a la dignidad de la persona humana y con una confianza ilimitada en el alcance de sus fuerzas y su poder. Pico de la Mirándola escribió *Oratio de hominis dignitate* (1486); Gianozzo Mannetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1452); Bartolomé Fazzio, *De excellentia et praestantia hominis*. A éstos les hicieron eco algunos españoles, como Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, terminado por Francisco de Cervantes Salazar; Martín de Sarabia, *Discursus pro dignitate naturae et sapientia stoica;* Baltasar Pé-

175 *Pedro da Fonseca:* Número especial de la RevPortFil (Braga 1953); F. STEGMÜLLER, *Filosofía e Teología nas Universidades de Coimbra e Evora no século XVI* (Coimbra 1959); J. FERREIRA GOMES: *No quarto Centenario das Instituçioes dialecticas de Pedro da Fonseca:* RevPortFil 20 (Braga 1964) 273-92; ID., *Os profesores de Filosofia da universidade de Evora* (Evora 1960); ID., *Pedro da Fonseca, Instituçioes. Institutionum Dialecticarum libri octo* (introducción, trad. y notas por Joaquín Ferreira Gomes, Coimbra 1964); M. SOLANA, o.c., III p.339-ss; A. DE PINHO DIAS, *A Isagoge de Porfirio na Logica Conimbricense:* RevPortFil (Braga 1964) 108-130.
176 J. FRAGATA, *Soares lusitano e a ciencia media:* RevPortFil (Braga 1964) 131-147.

rez del Castillo, *Discurso de la excelencia y dignidad del hombre* (1566). La confianza en el poder del hombre la expresa Luis Vives cuando dice: «Quis inter haec pronuntiare poterit quousque progredi humano ingenio liceat, nisi solus Deus, qui et naturae terminos et ingenii nostri novit, auctor utriusque?» Hermolao Bárbaro proclama: «Nihil est tam arduum, quo humanum ingenium penetrare non possit». Hasta el mismo Juan Mair, nominalista, ante el descubrimiento del Nuevo Mundo, pregunta por qué no ha de haber nuevos descubrimientos en el mundo de las ideas: «Quare non potest ita contingere in aliis?»

Sin embargo, una vez pasada la fiebre de los hallazgos literarios y las pulcras ediciones de los grandes maestros de la antigüedad, en que los humanistas pensaban hallar contenidos todos los tesoros del saber, llegó la hora de hacer un balance y de contrastar sus doctrinas con la realidad, como también de un examen de conciencia del mismo hombre, para reconocer sinceramente su limitación, sus debilidades y su incapacidad. Fue entonces cuando en algunos espíritus comenzaron a derrumbarse muchos prestigios que habían dominado largos siglos con su autoridad indiscutida. Las «autoridades» revelaban su insuficiencia demasiado pronto, cuando todavía no se disponía de nada o casi nada para sustituirlas.

No obstante, el hombre de fines del Renacimiento no pierde su confianza en la naturaleza ni en su capacidad de conocerla y de llegar a dominarla. Más bien trata de darse cuenta de lo poco que hasta entonces se había logrado en esta empresa y considera necesario buscar nuevos medios y caminos para enfrentarse con los problemas que le planteaba la realidad.

FRANCISCO SANCHEZ (1550-1623).—Este es el estado de espíritu en que debemos encuadrar la actitud de este médico-filósofo, a quien durante mucho tiempo se ha englobado indebidamente entre los escépticos, pero que merece una interpretación muy distinta.

Sánchez nació en Tuy de una familia católica de ascendencia judía y fue bautizado en Braga. Su familia emigró de España y su padre se estableció como médico en Burdeos. El joven Francisco cursó allí artes liberales, pasando después a Roma y varias ciudades italianas, de donde regresó doctor en filosofía. En 1573, a sus veintitrés años, se matriculó en la facultad de medicina de Montpellier y se doctoró al año siguiente. Después de enseñar algún tiempo, pasó a Toulouse, donde fue rector de la universidad y enseñó filosofía y medicina hasta su muerte.

Ofrecen escaso interés sus obras *De longitudine et brevitate vitae liber*, *De divinatione per somnium*, *Carmen de Cometa*, *Comentarios al Physiognomonicon de Aristóteles* (ed. Raymund Délassus, *Francisci Sánchez doctoris medici et in academia Tolosana professoris Regii, tractatus philosophici*, Toulouse 1636). Su libro fundamental es el *Quod nihil scitur*, terminado en 1576, a sus veintiséis años, e impreso en Lyon en 1581. Ediciones posteriores lo presentan con el pomposo título de reclamo: *De multum nobili et prima universalis scientia quod nihil scitur*, que en parte ha servido para desvirtuar los verdaderos propósitos del autor, acentuando su actitud en el sentido de un escepticismo total, lo cual está muy lejos de la verdad. Sería muy interesante un estudio comparativo con Descartes, aclarando a qué escépticos se refiere éste en su *Discurso del método* y el influjo que el libro de Sánchez puede haber ejercido, bien como reacción o bien como imitación de su procedimiento, en el filósofo francés.

Sánchez comienza con un prólogo cuya lectura no puede menos de evocar la primera parte del *Discurso del método*. El P. Iriarte lo resume así: «Desde niño era yo muy aficionado a la naturaleza y a darme cuenta de las cosas de mi alrededor. A los principios contentábame con cualquier explicación, hasta que me invadió el prurito criticista, y tanto que, puesto a examinarlo todo, en nada encontraba ya reposo. Cansado de consultar libros y de interrogar maestros, encerréme en mí mismo, comencé a *dudar de todo*, como si todo se hallara aún inédito, y dime a la inquisición de las cosas. Acosado cada vez más por la duda, acogíme a los doctores, pero sus explicaciones eran un tejido de fábulas; los sistemas filosóficos, un laberinto. Por ningún lado asomaba la luz, por ninguna parte veía yo que se estudiara la naturaleza y la realidad verdadera. Eran las disquisiciones de siempre: los átomos de Demócrito, las ideas de Platón, los números de Pitágoras, los universales de Aristóteles y el entendimiento agente. Todo un manjar para ignorantes, nada más que cebo para pescar incautos» [1].

[1] *Prólogo* del *Quod nihil scitur*, resumido por J. Iriarte (*Francisco Sánchez el autor del «Quod nihil scitur» a la luz de recientes estudios:* RazFe 36 [1936] 158).

EDICIONES: *Tractatus de multum nobili... Quod nihil scitur* (Lyon 1581; Frankfurt 1618); *Tractatus philosophici* (Rotterdam 1649); *Opera medica* (ed. de Raymond Délassus, Toulouse 1636); *Opera* (prólogo de J. de Carvalho, Coimbra 1955).

Estudios: GERKHARTH, L., *Franz Sánchez* (Viena 1860); GIARRATANO, C., *Il pensiero di F. Sánchez* (Nápoles 1903); IRIARTE, J., *Kartesischer oder Sanchezischer Zweifel?* (Bottrop i. Westf. 1935); ID., *F. Sánchez, el escéptico, disfrazado de Carnéades:* Gregorianum (1940) 413-55; ID., *Nueva contribución al estudio de la filosofía ibérica:* Pensamiento (1945) 471-478; M. MENÉNDEZ PELAYO, *De los orígenes del criticismo y del escepticismo, y especialmente de los precursores españoles de Kant:* Discurso en *Ensayos de crítica filosófica* (Ed. Nacional t.43, Madrid, CSIC, 1948) p.119-216; E. SEUCHET, *Essais sur la méthode de F. Sánchez* (Paris 1904); MOREIRA DE SÂ, A., *F. Sánchez, filosofo e matematico* (Lisboa 1947); CRUZ COSTA, J.,

Sánchez, médico, matemático, astrónomo, filósofo y poeta, se coloca en el estado en que las ciencias de la naturaleza se encontraban en su tiempo. Por una parte, la física aristotélica, con su materia y sus formas, sus elementos y sus mixtos, expuesta en silogismos con gran aparato dialéctico, pero desligada de la experiencia y divorciada de las matemáticas. Por otra, las fantásticas cosmovisiones neoplatonizantes, teosóficas, cabalistas, hilozoístas, panpsiquistas y ocultistas, que pretendían indagar los secretos más recónditos de la naturaleza, pero con el mismo defecto de un absoluto divorcio de la experiencia y la realidad. Tanto unas como otras se presentaban con la pretensión de ser una ciencia de la naturaleza.

Sánchez se coloca ante ambas en una actitud de repulsa cerrada. Ni la una ni las otras son verdadera ciencia. La ciencia de la naturaleza es posible, pero todavía está por hacer. No se deja deslumbrar por tanta aparatosidad exterior ni por el prestigio secular de la «autoridad», y reacciona violentamente afirmando que hasta ahora no sabemos nada: *Nihil scimus.* La ciencia de la naturaleza solamente se alcanzará estudiando las cosas en sí mismas, y no en los libros («ad res examinandas»), mediante la experiencia y el juicio. Por su parte se propone prescindir de todas las «autoridades» y no seguir más que a la naturaleza: *Solam sequar ratione Naturam.*

A esto obedece su crítica minuciosa e implacable de la ciencia de su tiempo, en la que, sin duda, como obra de juventud, se le corrió la mano más allá de sus propósitos, llegando a poner en duda no sólo los resultados, sino también la capacidad misma de las potencias cognoscitivas, dando con ello ocasión sobrada para ser calificado de escéptico y pirrónico: «Cuanto más pienso, más dudo». «No se llega a ninguna conclusión, sino que permanecemos en la duda perpetua» [2]. A la vista de los textos de Sánchez se comprenden fácilmente muchas frases de Descartes: «Non que je imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer, et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile» [3]. No había en su tiempo ningún escéptico a quien pudieran referirse estas palabras más que al médico de Tuy.

Essaio sobre a vida e a obra do filosofo F. Sánchez (Sao Paolo 1952); *F. Sánchez n. IV Centenario do seu nascimento:* Rev. Portuguesa de Filosofía 2 (Braga 1951).

2 «Nec eam (veritatem) arripere speres unquam, aut sciens tenere: sufficiat tibi, quod et mihi eamdem agitare». «Nec tum hoc scio, me nihil scire... Haec mihi vexillum propositio sit; haec sequenda venit, nihil scitur. Hanc si probare scivero, merito concludam, nil sciri: si nescivero hoc ipsum melius: id enim asserebam». «Nunc de cognoscente. Quot in hoc ignorandi occasiones? Innumerae. Vita brevis: ars vero longa, imo infinita; aut potius ea quae arti subiacent aut quibus ars subiacet. Occasio autem praeceps; experimentum periculosum, iudicium difficile». «Mens de rerum substantia per fallaces sensus informatur, aut alias decipitur». El entendimiento «quaerit locum defectus causam. Non invenit: suspicatur hoc, vel illud medium. De hoc iterum quaerit, an verum an falsum. Nosse non potest: quia supra sensum est. Probabiliter agitat. Sic infinitum. Nulla conclusio, *perpetua dubitatio*». «Quo magis cogito, magis dubito». Estas y otras expresiones de su obra *Quod nihil scitur* preludian de cerca el *cogito* cartesiano.

Scientia est perfecta rei cognitio.— La definición es exacta, pero el mismo Sánchez se complace en presentarla como un ideal irrealizado: «Rem facilem, veram tamen nomini explicationem. Si quaeras genus et differentiam non dabo: verba enim haec sunt definito magis obscura» [4]. Sin embargo, esa duda radical y universal («omnia in dubium revocare»), ¿es una actitud real y sinceramente sentida o más bien una táctica calculada contra unos adversarios concretos, a los que trata de desenmascarar y dejar fuera de combate, atacándolos desde sus mismos principios? Creemos más verosímil lo segundo. Sánchez dirige ante todo su ofensiva contra los aristotélicos, a quienes tiene presentes en primer plano, y a los que se esfuerza por acorralar con una dialéctica implacable partiendo de sus mismos principios. Rechaza la física aristotélica y sus procedimientos puramente dialécticos, poniendo de manifiesto su insuficiencia con una crítica demoledora. Sánchez es un filósofo desengañado de la ciencia física, tal como la hallaba en su tiempo y tal como se enseñaba en las escuelas. Pero a la vez tiene confianza en el porvenir y cree posible una verdadera ciencia de la naturaleza mediante un nuevo procedimiento, basado en el estudio directo de la realidad por medio de la experiencia y el juicio. Es verdad que esa ciencia no existe hasta ahora: *nihil scimus.* Se anticipa al *ignoramus,* de Bois Raymond, pero no comparte con éste el *ignorabimus.* Al contrario, confía en que podrá llegar a realizarse y hasta parece que lo intentó, pues alude a otras obras, escritas o en proyecto, de las cuales el *Quod nihil scitur* sería una preparación previa. «Parturimus propediem nonnulla alia, quibus hoc praevium esse oportet». Esas obras serían: un *Methodus sciendi* (compárese el título con el de Descartes), un *Examen rerum, De essentia rerum, Libri de Natura, De anima.* Pero solamente realizó la labor negativa. ¿Por qué no publicó, si es que llegó a escribirlos, aquellos ensayos juveniles? ¿Por qué abandonó sus proyectos y no volvió a ocuparse de ellos en cuarenta años que todavía le quedaron de vida, en que tuvo tiempo de conocer la labor realizada por Kepler, Galileo, Torricelli y otros contemporáneos? Es indudable que aquellas obras anunciadas, cuyo valor, a sus veintisiete años, puede presumirse que sería

3 *Discours de la méthode* p.3.ª AT VI 29.
4 *Quod nihil scitur* p.23.

algo muy prematuro, o no llegó a escribirlas, o no las consideró suficientemente maduras. Es mucho más sencillo escribir un *Praefatio* o un *Novum Organum*, como el de Bacon; o un *Discurso del método*, como Descartes; o un *Vorrede* y una *Crítica de la razón pura*, como Kant, que descubrir un solo hecho positivo que haga dar a la ciencia un paso hacia adelante. Sánchez fue un maestro consumado en la labor crítica negativa. Pero a su gloria le ha faltado el complemento de haber contribuido a un avance positivo de la ciencia. Sus buenos propósitos, como tantos otros de sus contemporáneos, Bacon, Descartes, más tarde Kant, y podemos añadir a los neopositivistas contemporáneos, quedaron desvirtuados por la realidad misma de las cosas. Es fácil pretender hacer filosofías de la ciencia y pretender erigirse en legisladores *a priori* de los procedimientos que habrán de seguir los científicos en su labor. Pero a éstos es a quienes corresponde, con su trabajo lento y paciente, ir realizando los descubrimientos que hacen avanzar la ciencia en las ramas concretas del saber. Vemos, *a posteriori*, lo que ha costado llegar a hacer una ciencia de la naturaleza, y a pesar de todos los muchos problemas que aún permanecen en pie y que todavía han de requerir muchos esfuerzos antes de llegar a su perfecta aclaración.

Sánchez quedó en la labor negativa. Mas no por eso es un pirrónico, como lo considera Bayle, ni un precursor de Kant, como quiere Menéndez y Pelayo. Más se parece a Descartes, como piensa Giarratano, aunque está más cerca de Bacon y Galileo que del filósofo de la duda metódica. Como Descartes, después de dudar de todo se refugia en la certeza primaria de su propia existencia y la expresa en fórmulas que hacen presentir muy de cerca el *cogito, ergo sum*: *Certus quidem sum me haec quae scribo cogitare*. Pero se distingue del filósofo francés en que tuvo el buen sentido suficiente para no pretender construir todo un edificio científico sobre esa certeza primaria, ni menos intentar deducir de ella toda una filosofía. Su duda («dubita mecum modo») no es un instrumento de construcción, ni siquiera la utiliza para buscar una certeza fundamental, sino simplemente un medio limitado a demostrar la carencia de solidez de la ciencia física en el estado en que se encontraba en su tiempo, en lo cual, por desgracia, le sobraba razón. Pero no es un escéptico, pues sus propósitos no quedan confinados en la simple duda ni se da por contento con la demolición realizada, sino que pretende superarla, estableciendo unas bases firmes de la ciencia («scientiam firmam fundare») en lugar de contentarse con sueños y fantasmago-

rías, a la manera de otros contemporáneos suyos, y no sólo precisamente los aristotélicos ni los escolásticos. Baste pensar en Roberto Fludd, Francisco Zorzi, Cornelio Agripa de Nettesheim, Jacobo Boehme, Paracelso, Fracastoro, Cardano y hasta el mismo Telesio y Campanella con su animismo o vitalismo universal.

No debe, pues, encuadrarse a Sánchez en la corriente de escepticismo cansado, desengañado, «désabusé» y un poco frívolo, ligero y burlón, al estilo de Montaigne y Charrón, sino en la corriente crítica que prepara el nacimiento de la verdadera ciencia de la naturaleza. Su actitud, poniendo de relieve las deficiencias de la física de su tiempo, es un claro anuncio de que se avecinan tiempos nuevos. «Mihi namque in animo est firmam et facilem quantum possim scientiam fundare: non vero chimeris et fictionibus a rei veritatis alienis... Interim nos ad rem examinandas accingentes, an aliquid sciatur, et quomodo, libello alio proponemus, quo methodum sciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus»[5].

JUAN CARAMUEL Y LOBKOWITZ (1606-1682).—Nació en Madrid. Su padre, Lorenzo Caramuel y Lobkowitz, era un ingeniero natural de Bohemia, y su madre, Catalina de Frisia, flamenca. Estudió humanidades y filosofía en Alcalá e ingresó en la Orden cisterciense en el monasterio de La Espina (Palencia). Estudió teología en Monte de Ramo y Salamanca, con el P. Angel Manrique, y la enseñó en el colegio de Palazuelos y Alcalá. Se doctoró en Lovaina (1638), donde hizo frente al jansenismo al aparecer el libro *Augustinus*. Ejerció numerosos cargos eclesiásticos. Fue elegido abad del monasterio de Melrose (Escocia), aunque parece que no tomó posesión; del de San Disibodo o Dissemburg (Palatinado) y de los benedictinos de Viena, y Montsonat, en Praga. Fue obispo titular de Misia y auxiliar del arzobispo de Maguncia. Siendo vicario general de Praga organizó un cuerpo de eclesiásticos para defender la ciudad contra los suecos (1648). Fue agente del rey de España en Bohemia y nombrado obispo de Königsgratz; después, de Cam-

[5] *Quod nihil scitur* p.100. Esos libelos, como se ha dicho, no los llegó a escribir. Y los otros escritos filosóficos de la edición de Délassus sólo ocupan 134 páginas, frente a las 943 dedicadas a cuestiones médicas. «La orientación del pensamiento de Sánchez es característica del período en que, cerrada la crisis del Renacimiento, se inaugura la época moderna. Destaca, pues, su marcado aristotelismo y el no hacer caso alguno al testimonio de la autoridad como fuerza probativa. Su llamado *experimentalismo* significa un vivo deseo de examen directo de las cosas, sometiendo todos los datos sensibles al análisis y crítica debidos. Señala el valor de la experiencia y del juicio como fuentes del saber. En cierto modo, su actitud dubitativa le convierte en antecesor del cartesianismo. Pero su duda es metódica, ni aspira a una fundamentación total del saber. Sánchez se mueve en el terreno del probabilismo filosófico» (art. *Sánchez*, en *Enc. Cult. Esp.* V [Madrid 1963] p.199).

pagna (Nápoles) (1657) y, finalmente, de Vigevano (Lombardía), donde murió.

Sus muchos viajes y su larga estancia en el extranjero le dieron ocasión de conocer las nuevas corrientes científicas y filosóficas. Simpatizó con el espíritu de renovación de Descartes, Mersenne, Gassendi, Hobbes y Kircher. Admiraba el ingenio de Descartes («amo propter vivacitatem ingenii. Habuit ingenium felicissimum») y cree que, pulidas algunas opiniones, sus doctrinas se harán pronto comunes. Sólo lamenta que no se hubiera sometido a alguna disciplina universitaria («sed quod absit a universitate, viro magno condoleo»: Carta a Gassendi, 1644). Se inclina al mecanicismo cartesiano, rechaza las formas sustanciales, admite los modos de la extensión y las cualidades de los cuerpos y la aplicación del método matemático a toda clase de ciencias. Al mismo tiempo considera necesaria una revisión de toda la filosofía corriente en las escuelas. Califica la filosofía aristotélica de «yugo intolerable», de «quernea et rustica», y reacciona contra su autoridad en las disciplinas físicas: «no se cree a los ojos, por no descreer de Aristóteles». Frente a ella proclama: «Instituo novam academiam contra peripateticam» [6]. A J. Marco Marci escribe en 1644: «Videtur iam tandem oculos aperire Philosophia, cui hucusque catenas, et compedes subministrarant Peripateticae resolutiones. Videntur iam Philosophi, qui Aristotelis fuerant mancipia, intolerabile iugum excutere, et velle tandem aliquando adlucenti veritati inservire, quae hucusque hypothesibus ancillabantur» [7].

Su actividad literaria fue fecundísima sobre las materias más variadas, especialmente lógica, gramática, matemáticas, arquitectura, derecho, música y teología. Se le atribuyen 262 títulos de obras; las impresas ascienden a más de setenta, con títulos barrocos, pintorescos y hasta extravagantes [8]. En ellas hay más

6 *Rationalis et realis philosophia* (Lovaina 1642).

7 CARAMUEL, *Mathesis biceps, vetus et nova* I (Campagna 1670) p.449. Cf. R. CEÑAL, *Juan Caramuel. Su epistolario con A. Kircher:* RevFil 12 (1953) 101-147.

8 El mismo Caramuel hizo una clasificación de los títulos de sus obras, distribuidas en nueve cursos: I, *Liberalis;* II, *Mathematicus;* III, *Musicus;* IV, *Chirosophicus;* V, *Philosophicus;* VI, *Theologicus;* VII, *Philosophiae moralis;* VIII, *Theologiae moralis;* IX, *Scripturarius (Theologia moralis, fundamentalis, praeternaturalis, decalogica, sacramentalis, canonica, regularis, civilis, militaris)* (Francfort 1652) p.1-26, paginación independiente.

Como muestra de sus títulos citaremos las siguientes obras: *Steganographia necnon clavicula Salomonis Germani, Ioannis Trithemii* (Bruselas 1636; Colonia 1639); *Thanatosophia nempe Mortis Museum, in quo demonstratur esse tota Vita vanitas vanitatum* (Bruselas 1637); *Primus calamus Metametricam exhibens* (Roma 1663); *Secundus calamus, Rhytmicam exhibens* (Campagna 1668); *Solis et Artis adulteria, sive de horologiis* (Lovaina 1643); *Mathesis biceps, vetus et nova* (Campagna 1667, 1670); *Mathesis audax, rationalem, supernaturalem, divinamque sapientiam arithmeticis, catoptricis, staticis, dioptricis, astronomicis, musicis, chronicis et architectonicis fundamentis substruens exponensque* (Lovaina 1642); *Cursus mathematicus:* I, *Mathesis vetus;* II, *Mathesis nova;* III, *Mathesis architectonica,* o *Architectura civil recta y obliqua, considerada y dibujada en el templo de Jerusalén* (Vigevano 1678); *Metalogica, Disputationes de Logicae essentia, proprietatibus et operationibus continens* (Francfort 1654); *Rationalis et realis philosophia* (Lovaina 1642); *Pandoxion physico-ethicum* (Campagna 1668); *Leptotatos, latine,*

ingenio, curiosidad y erudición que originalidad. Pero su actitud preludia claramente las tendencias renovadoras que no tardarán en manifestarse en el siglo siguiente. Por sus teorías morales, San Alfonso de Ligorio lo calificó de «princeps laxistarum». El portugués Antonio de Sousa Macedo (ministro de Estado en 1662) le impugnó rechazando los derechos de Felipe II al reino de Portugal: *Caramuel convencido en su libro intitulado «Philippus prudens».* A otras impugnaciones contestó el P. Miguel de Fuentes († 1699), cisterciense, obispo de Lugo: *Examen theologicum probabilismi contra Magistrum Mirtum Praepositum generalem S.I.* (Valladolid 1697; Madrid 1698). *Approbatio Dialexis de non certitudine Ioannis Caramuelis* (Lyon 1670). No le faltaron partidarios entusiastas, como los carmelitas del colegio Liciense (Nápoles), que en unas conclusiones afirman que a Santo Tomás «sequimur quocumque ierit», pero al mismo tiempo establecen que «quidquid Caramuel docet, bene docet. Quidquid Caramuel dicit probabile, est probabile. Si alii aliter sentiunt, vel non legerunt, vel non penetrarunt fundamenta Caramuelis, cuius gloriamur esse humillimi famuli ac perpetui discipuli» [9].

Su intención queda bien de manifiesto en su *Omnium operum Caramuelis Catalogus* cuando, en el *Cursus Philosophicus,* bajo la rúbrica de «Heterodoxa Metaphysica», a continuación de Demócrito, Empédocles, Pitágoras, Platón, Aristóteles y Virgilio, hace figurar expresamente a Santo Tomás, Escoto y Ramón Llull. De Aristóteles dice lo siguiente: «In magno tametsi olim honore apud Ethnicos, apud Catholicos damnata fuerunt eius dogmata, proscriptaque ab Ordinibus Religiosorum; et quia humana omnia caduca, et insconstantia, iterum revocata et evecta ab Scholasticis, sed tandem iterum excussimus servile iugum, et veritatem unam potius hodie, quam totum Peripatum curamus». No se atreve a decir otro tanto de Santo Tomás, pero insinúa: «Est enim hoc saeculo insignis Thomistarum Doctrina, et in multis Universitatibus sola: sed aliqua videtur supponere, quae libenter videremus clarius dilucidari». De Escoto asegura: «Subtilis est, et cui frustra impallescit, qui ingenium eximium non habet». En cambio, toda su predilección se vuelca hacia Descartes, el cual: «Hollandis ipse et etiam Anglis placet. Parco

subtilissimus (Vigevano 1681); *Haplotes, de restrictionibus mentalibus disputans* (Lyon 1672); *Phosphorus scholasticus* (Vigevano 1678); *Pentalocus* (Vigevano 1679); *Praecursor logicus* (Francfort 1654); *Herculis logici labores tres* (Francfort 1651); *Apparatus philosophicus* (1652); *Critica philosophica artium scholasticarum cursum exhibens* (Vigevano 1681); *Dialexis de non certitudine* (Lyon 1676); *Apologema pro antiquissima et universalissima doctrina de probabilitate* (Lyon 1663). Otras, como *Urania crucifixa, Protaeus caelestis, Alcoranis impugnatio,* etc., no parece se hayan impreso.

9 MUÑOZ, *Bibliotheca cisterciense* (Burgos 1793) p.375.

Naturae Genio studet. Localem Philosophiam scriptis subtilissimis dilucidavit. Habet Discipulos doctos, et editis Voluminibus claros; et ut video, pauculis opinionibus decircinatis aut sublatis, caeterae irrepunt, et erunt aliquando communes»[10].

SEBASTIAN IZQUIERDO, S.I. (1601-81).—Nació en Alcaraz. Enseñó filosofía y teología en Alcalá, Murcia y Madrid. Murió en Roma. Representa un escolasticismo abierto a las nuevas tendencias de la ciencia de su tiempo, tal como la proponían Bacon y Descartes. No se presenta como un innovador, pues conserva el fondo de la escolástica tradicional. Pero su *Pharus scientiarum* revela su preocupación de la necesidad de renovar la filosofía[11]. Cree que la *Lógica* de Aristóteles es incompleta («valde imperfecta procul dubio extitit hactenus Aristotelis logica»), pues solamente se refiere a la regulación de la facultad intelectiva. Es necesario completarla con otras artes que perfeccionen la memoria, la fantasía y la experiencia de los sentidos exteriores[12].

Hay dos grandes órdenes de ciencia: la física, que estudia las cosas en su estado existencial, y la metafísica, que las considera en su esencia o en su ser quidditativo. La base de todo saber es la experiencia y la observación. Acepta las reglas de Bacon en su *De dignitate et augmentis scientiarum*, pero cree que sus ocho modos pueden completarse con otros muchos[13]. Por su parte señala diez «instrumentos»: observación, composición, división, definición, locación, combinación, argumentación, traslación, memoración, tradición.

Lo más característico del P. Izquierdo es su aspiración a una

[10] *Operum Caramuelis Catalogus* p.12ss. En el prólogo a la *Theologia moralis fundamentalis* manifiesta tendencias escépticas, si bien las utiliza como medio para ascender a la primera verdad, que es la divina: «Multa ignoro, et cum formidine erroris multa opinor, quorum aliter se habere possent singula, et forsitan aliter se habent universa».

[11] La obra a que nos referimos lleva el siguiente título: *Pharus scientiarum ubi quidquid ad cognitionem humanam humanitus adquisibilem pertinet, ubertim iuxta, atque succincte pertractatur. Scientia de scientia, ob summam universalitatem utilissima. Scientificisque iucundissima methodo exhibetur. Aristotelis organum iam pene labens restituitur, illustratur, augetur, atque a defectibus absolvitur. Ars demum legitima ac prorsus mirabilis sciendi, omnesque scientias in infinitum propagandi, et methodice digerendi; a non nullis ex antiquioribus religiose celata; a multis quaesita; a paucis inventa; a nemine ex propriis principiis hactenus demonstrata, demonstrative, aperte et absque involucris mysteriorum in lucem proditur quo verae Encyclopediae Orbis facile a cunctis circumventus, eximio scientiarum emolumento, manet expositus* (Lyon 1659). Poco menos ampulosa es la portada de otro libro suyo titulado: *Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno. Ubi de essentia et attributis divinis ubertim disseritur. Interimque universalissima quaeque Prima Philosophiae Elementa methodo scientifica digeruntur, digestave supponuntur ex Pharo scientiarum non exiguo residuae Theologiae, imo et aliarum emolumento»* (Roma 1664). Seguimos el excelente estudio del P. RAMÓN CEÑAL, S. I., *El P. Sebastián Izquierdo, S. I., y su Pharus scientiarum:* RevFil 1 (1942) 127-154.

[12] «Et haec est Ars universalis, legitimaque sciendi, complectens quidem Logicam integram, quae ars intelligendi perfectiva intellectus est; addens insuper Artem memorandi perfectivam memoriae, et artem imaginandi perfectivam Phantasiae, et Artem experiendi perfectivam externorum sensuum» *(Pharus scientiarum, Praefatio)*.

[13] «Artem universalem experiendi complectentem, una cum octo commemoratis ex Verulamio, alios pene infinitos modos experiendi diversos, ipsissimam esse Artem combinandi, quam trademus».

ciencia o arte universal, a la manera de Lulio, fundada en unos cuantos conceptos generalísimos, a los que pueden aplicarse las reglas de la combinación, y que, guardando un método riguroso, como en las matemáticas, servirían para ampliar inmensamente nuestros conocimientos. Los conceptos generalísimos son los más claros y ciertos de todos, y en ellos se contienen otros muchos, a la manera que una moneda de oro equivale a otras muchas de metal inferior, o como el valor de una joya al de otras muchas cosas.

Una vez poseídos y bien definidos esos conceptos universalísimos, se puede proceder con seguridad, guardando cuidadosamente el orden de la demostración[14]. Si los metafísicos hubieran tenido cuidado de guardar las reglas de la demostración, partiendo de principios evidentes, como lo han hecho los geómetras y los cultivadores de la aritmética, ya habrían tejido buena parte de la metafísica demostrativa. Por el contrario, en muchos libros recientes se cometen numerosas faltas contra el recto y científico modo de escribir, pareciendo que tratan más de vencer al adversario que de buscar sinceramente la verdad: «potius de excitata contentione victoriam, quam de inventa veritate trophaeum».

El arte universal que propone no consiste en una enciclopedia de todas las ciencias, sino en una *ciencia de la ciencia en universal,* cuyo objeto es la ciencia humana en sí misma, en cuanto saber alcanzable por el entendimiento humano: «de modo procedendi scientiae humanae sumptae latissime»[15]. Lo fundamental consiste en llegar a un conjunto de conceptos universalísimos y aplicarles las reglas de la combinación, conforme a las diferencias de grupos que pueden establecerse entre ellos. El P. Izquierdo menciona siete: por la diferencia de sustancia, de posición, de repetición; de sustancia y de posición; de sustancia y de repetición; de posición y de repetición; de sustancia, de posición y de repetición. Sin embargo, es más moderado en sus pretensiones que Lulio, Descartes y Spinoza, pues reconoce que con este procedimiento no se pueden alcanzar todas las

[14] «Quod quidem ita ordinare satagam, ut propositiones demonstratae principia, et alias propositiones, ex quibus demonstrantur, semper supponant, prout scientiae demonstrativae iura deposcunt».

[15] «Igitur data scientia humana de quibusvis veritatibus obiectivis de aliis insuper et aliis sine ullo termino potest sucessu temporis dari, quod ipsum est scientiam humanam per novas veritates successu temporis inventas in infinitum posse augeri» (p.269). «In omni scientia humana nihil aestimabilius esse universalitate. Tum quia, quo obiecta sunt universaliora, eo notiora nobis, adeo certiora sunt. Tum quia, quo universalior est veritas comparata per scientiam, eo plures in se continet veritates; eoque plurium subinde valorem, aestimabilitatemque secum fert. Dixerim universalissimas veritates perinde ac nummos aureos, aut lapides pretiosos se habere. Quorum unum qui possidet, sub modicissima quantitate, atque adeo expeditissima possessione, possidet ingentem acervum nummorum inferioris metalli» *(Praefatio)*.

verdades, y que por sí solo no basta para deducir de esos conceptos universalísimos las realidades que deben ser investigadas por otras ciencias particulares inferiores [16]. No obstante, aunque sus resultados efectivos no hayan sido muy notables, el arte universal propuesto por el P. Izquierdo influyó en Leibniz a través del P. Kircher, y se le puede considerar como precursor de la lógica simbólica de nuestros días.

En el universo existe una armonía admirable entre todas las cosas: «quilibet esse in quolibet, et cuncta in omnibus reperiri». El hombre es un microcosmos que se halla contenido en el macrocosmos del universo, y entre ambos está la república, como medio de unión.

[16] «Manifestum est scientiam de genere neque esse per se scientia de specie includente tale genus, neque ipsam inferre» (p.286). «Quin tamen per earum notitiam, specialiores veritates, quae singularum scientiarum propriae sunt (notae) deveniri possint» (ibid.).

INDICE DE AUTORES

(Contiene solamente las referencias directas)

I N D I C E   D E   M A T E R I A S

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE PRIMER VOLUMEN DE «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 30 DE SEPTIEMBRE DE 1971, FIESTA DE SAN JERÓNIMO, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA. S. A., MATEO INURRIA, NÚMERO 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

94 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás de Aquino (2 v.). Edición bilingüe. T. i: *Libros I y II* (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. x: *Homilías* (2.ª ed.).—125 tela, 180 piel.

96 OBRAS DE SANTO TOMAS DE VILLANUEVA. *Sermones de la Virgen María* (primera versión al castellano) y *Obras castellanas*.—65 tela, 110 piel.

97 LA PALABRA DE CRISTO (10 v.). Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas, por el cardenal Angel Herrera Oria. T. i: *Adviento y Navidad* (3.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

98 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA (3 v.). T. i: *Introductio, Logica, Critica, Metaphysica*, por L. Salcedo y C. Fernández, S.I. (3.ª ed.).—135 tela.

99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xi: *Cartas* (2.º).—70 tela, 125 piel.

100 OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO. T. ii y último.—70 tela, 115 piel.

101 CARTAS Y ESCRITOS DE SAN FRANCISCO JAVIER (2.ª ed.).—150 tela.

102 SUMA CONTRA LOS GENTILES, de Santo Tomás de Aquino. T. ii y último: *Libros III y IV* (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

103 OBRAS COMPLETAS DEL BEATO JUAN DE AVILA. T. ii: *Sermones. Pláticas espirituales*, por L. Sala Balust. (Agotada.) Véase nueva edición en los números 302, 303, 304, 313, 315 y 324.

104 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. ii: *Edad Media*, por R. García Villoslada, S.I. (3.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

105 CIENCIA MODERNA Y FILOSOFIA, por J. M.ª Riaza, S.I. (3.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

106 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba, S.I. T. ii: *Theologia moralis specialis. De mandatis Dei et Ecclesiae. De statibus particularibus* (2.ª ed.). (Agotada.)

107 LA PALABRA DE CRISTO. T. viii: *Pentecostés* (4.º). (Agotada.)

108 TEOLOGIA DE SAN JOSE, por B. Llamera, O.P.—65 tela, 110 piel.

109 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES (2 v.). T. i: *Introducción a la vida devota. Sermones escogidos. Conversaciones espirituales. Alocución al Cabildo catedral de Ginebra*.—65 tela.

110 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO (2 v.). T. i.—70 tela.

111 OBRAS DE SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONFORT.—70 tela.

112 COMENTARIOS A LOS CUATRO EVANGELIOS, por Maldonado, S.I. T. iii y último: *San Juan*. (Agotada.)

113 OBRAS ASCETICAS DE SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO. T. ii y último: *Obras dedicadas al clero en particular*.—75 tela, 120 piel.

114 TEOLOGIA DE LA PERFECCION CRISTIANA, por Royo Marín, O.P. (5.ª ed.). 175 tela, 195 plástico.

115 SAN BENITO. *Su vida y su Regla* (2.ª ed.).—160 tela.

116 PADRES APOLOGISTAS GRIEGOS (s.ii). Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—80 tela, 125 piel.

117 THEOLOGIAE MORALIS SUMMA, por M. Zalba, S.I. T. iii y último: *Theologia moralis specialis. De sacramentis. De delictis et poenis* (2.ª ed.). (Agotada.)

118 TEXTOS EUCARISTICOS PRIMITIVOS. Ed. bilingüe, por J. Solano, S.I. T. ii y último.—85 tela, 130 piel.

119 LA PALABRA DE CRISTO. T. ii: *Epifanía a Cuaresma* (2.ª ed.).—100 tela.

120 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. ii: *Camino de perfección. Moradas del castillo interior. Cuentas de conciencia. Apuntaciones. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Libro de las Fundaciones. Constituciones. Visita de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. Ordenanzas de una cofradía*, por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. (Agotada.)

21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xii: *Tratados morales*.—75 tela, 130 piel.

122 SUMA TEOLOGICA. T. v: *De los hábitos y virtudes en general. De los vicios y pecados.* (Agotada.)

123 LA PALABRA DE CRISTO. T. iii: *Cuaresma y tiempo de Pasión* (2.ª ed.).—100 tela

124 SINOPSIS CONCORDADA DE LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. Leal, S.I. (2.ª ed.).—85 tela, 105 plástico.

125 LA TUMBA DE SAN PEDRO Y LAS CATACUMBAS ROMANAS, por Kirschbaum, Junyent y Vives.—90 tela.

126 SUMA TEOLOGICA. T. iv: *De la bienaventuranza y los actos humanos. De las pasiones.* (En prensa la 2.ª ed.)

127 OBRAS SELECTAS DE SAN FRANCISCO DE SALES. T. ii y último: *Tratado del amor de Dios. Constituciones y Directorio espiritual. Fragmentos del epistolario. Ramillete de cartas enteras*.—75 tela.

128 DOCTRINA PONTIFICIA. T. iv: *Documentos marianos*.—80 pesetas tela, 125 piel

129 LA PALABRA DE CRISTO. T. iv: *Ciclo pascual* (2.ª ed.).—100 tela.

130 OBRAS COMPLETAS DE SAN BERNARDO. T. ii y último.—85 tela.

131 SUMA TEOLOGICA. T. xii: *Tratado de la vida de Cristo*.—70 tela, 125 piel.

132 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti (2 v.). T. i: *Introducción general. El año litúrgico. El breviario.* (Agotada.)

133 LA PALABRA DE CRISTO. T. v: *Pentecostés* (1.º) (2.ª ed.).—100 tela.

134 SUMA TEOLOGICA. T. x: *De la templanza. De la profecía. De los distintos géneros de vida y estados de perfección*.—75 tela, 130 piel.

135 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN JUAN BOSCO (2.ª ed.).—165 tela.

136 DOCTRINA PONTIFICIA (5 v.). T. i: *Documentos bíblicos*.—75 tela, 120 piel.

137 PHILOSOPHIAE SCHOLASTICAE SUMMA. T. ii: *Cosmologia, Psychologia*, por J. Hellín y F. M. Palmés, S.I. (2.ª ed.).—105 tela, 150 piel.

138 LA PALABRA DE CRISTO. T. vi: *Pentecostés* (2.º) (2.ª ed.). (Agotada.)

139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xiii: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35) (2.ª ed.).—180 tela.

140 LA PALABRA DE CRISTO. T. vii: *Pentecostés* (3.º) (2.ª ed.). (Agotada.)

141 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO (2 v.). T. i: *Homilías sobre San Mateo* (1-45). 80 tela, 125 piel.

142 SUMA TEOLOGICA. T. ix: *De la religión, de las virtudes sociales y de la fortaleza*.—80 tela, 130 piel.

143 OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA. *El diálogo*, por A. Morta.—70 tela.

144 HISTORIA DE LA LITURGIA, por M. Righetti. T. ii y último: *La Eucaristía. Los sacramentos. Los sacramentales.* (Agotada.)

145 SUMA TEOLOGICA. T. xv: *Del orden. Del matrimonio*.—70 tela, 125 piel.

146 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. T. ii y último: *Homilías sobre San Mateo* (46-90).—75 tela, 120 piel.

147 TEOLOGIA DE LA SALVACION, por Royo Marín, O.P. (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

148 LOS EVANGELIOS APOCRIFOS, por A. Santos Otero (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

149 SUMA TEOLOGICA. T. vi: *De la ley en general. De la ley antigua. De la gracia*.—75 tela, 130 piel.

150 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES, de Menéndez Pelayo (2 v.). T. i (2.ª ed.).—130 tela.

151 HISTORIA DE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES. T. ii y último (2.ª ed.).—155 tela.

152 SUMA TEOLOGICA. T. viii: *La prudencia. La justicia*.—75 tela, 130 piel.

153 BIOGRAFIA Y ESCRITOS DE SAN VICENTE FERRER.—75 tela, 120 piel.

154 CUESTIONES MISTICAS, por Arintero, O.P.—75 tela, 120 piel.

155 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO (2 v.). T. i: *Biografía. Juicios doctrinales. Juicios de Historia de la Filosofía. Historia general y cultural de España. Historia religiosa de España*.—90 tela.

156 ANTOLOGIA GENERAL DE MENENDEZ PELAYO. T. ii y último: *Historia de las ideas estéticas. Historia de la Literatura española. Notas de Historia de la Literatura universal. Selección de poesías. Indices*.—90 tela.

157 OBRAS COMPLETAS DE DANTE. Ed. bilingüe de la «Divina Comedia». Versión de N. González Ruiz y J. L. Gutiérrez García (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.

158 CATECISMO ROMANO, de San Pío V. Texto bilingüe y comentario.—85 tela, 130 piel.

159 SAN JOSE DE CALASANZ. *Estudio. Escritos.* (Agotada.)

160 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. i: *Grecia y Roma*, por G. Fraile, O.P. (2.ª ed.). 140 tela, 160 plástico.

161 SEÑORA NUESTRA, por J. M.ª Cabodevilla (3.ª ed.).—80 tela, 100 plástico.

162 JESUCRISTO SALVADOR, por Tomás Castrillo.—75 tela, 120 piel.

163 SUMA TEOLOGICA. T. xiv: *Penitencia. Extremaunción*.—80 tela, 135 piel.

164 SUMA TEOLOGICA. T. xiii: *De los sacramentos en general. Del bautismo y confirmación. De la Eucaristía*.—90 tela, 145 piel.

165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xiv: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124) (2.ª ed.). 110 tela, 165 piel.

166 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por Royo Marín, O.P. (2 v.). T. i *Moral fundamental y especial* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

167 LA PALABRA DE CRISTO. T. ix: *Fiestas* (1.º).—100 pesetas tela.

168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xv: *Tratados escriturarios* (2.ª ed.).—180 tela.

169 OBRAS DE SAN JUAN CRISOSTOMO. *Tratados ascéticos.* Ed. bilingüe, por D. Ruiz Bueno.—100 tela, 145 piel.

170 OBRAS DE SAN GREGORIO MAGNO. *Regla pastoral. Homilías sobre Ezequiel. Cuarenta homilías sobre los Evangelios.*—105 tela.

171 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xvi: *La ciudad de Dios* (1.°) (2.ª ed.).—120 tela, 180 piel.

172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xvii: *La ciudad de Dios* (2.°) (2.ª ed.).—125 tela 180 piel.

173 TEOLOGIA MORAL PARA SEGLARES, por Royo Marín, O.P. T. ii y último: *Los sacramentos* (3.ª ed.).—120 tela, 140 plástico.

174 DOCTRINA PONTIFICIA. T. ii: *Documentos políticos.*—125 tela.

175 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba, S.I. (2 v.). T. i: *Theologia moralis fundamentalis. De virtutibus moralibus.*—125 tela, 170 piel.

176 THEOLOGIAE MORALIS COMPENDIUM, por M. Zalba, S.I. T. ii y último: *De virtutibus theologicis. De statibus. De sacramentis. De delictis et poenis.*—115 tela, 160 piel.

177 SUMA TEOLOGICA. T. iii (2.°): *Tratado del hombre. Del gobierno del mundo.*—115 tela, 170 piel.

178 DOCTRINA PONTIFICIA. T. iii: *Documentos sociales* (2.ª ed.).—140 tela.

179 EL COMIENZO DEL MUNDO, por J. M.ª Riaza (2.ª ed.).—Agotada tela, 140 plástico.

180 SUMA TEOLOGICA. T. vii: *Tratados sobre la fe, esperanza y caridad.*—115 tela, 170 piel.

181 EL SENTIDO TEOLOGICO DE LA LITURGIA, por G. Vagaggini, O.S.B. (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

182 AÑO CRISTIANO (4 v.), por un copioso número de colaboradores, bajo la dirección de L. de Echeverría, B. Llorca, S.I.; L. Sala Balust y C. Sánchez Aliseda. T. i: *Enero-marzo* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

183 LA PALABRA DE CRISTO. T. x y último: *Fiestas* (2.°). *Indices generales.*—115 tela.

184 AÑO CRISTIANO. T. ii: *Abril-junio* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

185 AÑO CRISTIANO. T. iii: *Julio-septiembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

186 AÑO CRISTIANO. T. iv y último: *Octubre-diciembre* (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. xviii: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes.*—80 tela, 135 piel.

188 SAN ANTONIO MARIA CLARET. *Escritos autobiográficos y espirituales.*—105 tela, 150 piel.

189 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA DE JESUS. T. iii y último: *Introducción general,* por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. *Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos.*—125 tela.

190 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. ii: *El judaísmo, el cristianismo, el Islam y la filosofía,* por G. Fraile, O.P. (2.ª ed.).—160 tela, 180 plástico.

191 SUMA TEOLOGICA. T. xi: *Tratado del Verbo encarnado.*—115 tela, 170 piel.

192 TEOLOGIA DE LA CARIDAD, por Royo Marín, O.P. (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.

193 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Dios uno y trino.* Ed. bilingüe. (Agotada.)

194 DOCTRINA PONTIFICIA. T. v y último: *Documentos jurídicos.* (Agotada.)

195 HOMBRE Y MUJER. *Estudio sobre el matrimonio y el amor humano,* por José María Cabodevilla (4.ª ed.).—110 tela, 130 plástico.

196 BIBLIA COMENTADA, por una comisión de profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca (7 v.). T. i: *Pentateuco,* por A. Colunga y M. García Cordero, O.P. (3.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.

197 SUMA TEOLOGICA. T. xvi y último: *Tratado de los novísimos. Indice de conceptos de los 16 vols.*—125 tela, 180 piel.

198 OBRAS DE FRANCISCO DE VITORIA. *Relecciones teológicas.* Ed. bilingüe preparada por T. Urdánoz, O.P. (1404 págs.).—140 tela, 185 piel.

199 HISTORIA DE LA IGLESIA CATOLICA. T. iii: *Edad Nueva,* por R. García Villoslada y Bernardino Llorca, S.I. (2.ª ed.).—175 tela.

200 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena (3 v.). T. i: *El mundo prehistórico y protohistórico* (2.ª ed.).—185 tela.

201 BIBLIA COMENTADA. T. ii: *Libros históricos del A. T.,* por L. Arnaldich, O.F.M. (3.ª ed.).—190 tela.

202 CURSO DE LITURGIA ROMANA, por M. Garrido y A. Pascual, O.S.B.—100 tela, 120 plástico.

203 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. ii: *Religiones de los pueblos y de las culturas de la antigüedad* (2.ª ed.).—185 tela.

204 HISTORIA DE LA PERSECUCION RELIGIOSA EN ESPAÑA, 1936-1939, por A. Montero Moreno. (Agotada.)

205 ENCHIRIDION THEOLOGICUM S. AUGUSTINI, por Francisco Moriones O.R.S.A. (Agotada.)

206 PATROLOGIA, por J. Quasten, T. i: *Hasta el concilio de Nicea* (2.ª ed.).—175 tela, 195 plástico.

207 LA SAGRADA ESCRITURA. Texto y comentario. *Nuevo Testamento* (3 v.). T. i: *Evangelios,* por profesores de la Compañía de Jesús (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

208 CRISTO Y LAS RELIGIONES DE LA TIERRA, por el Dr. Franz König, cardenal arzobispo de Viena. T. iii y último: *Las grandes religiones no cristianas hoy existentes. El cristianismo* (2.ª ed.).—195 tela.

209 BIBLIA COMENTADA. T. iii: *Libros proféticos,* por M. García Cordero, O.P. (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

210 JESUCRISTO Y LA VIDA CRISTIANA, por A. Royo Marín, O.P.—100 tela, 120 plástico.

211 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. ii: *Hechos de los Apóstoles y Cartas de San Pablo,* por profesores de la Compañía de Jesús (2.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.

212 OBRAS COMPLETAS DE SANTA TERESA (en un solo vol.). Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios, O.C.D., y Otger Steggink, O.Carm. (2.ª ed.).—180 tela.

213 COMENTARIOS A LA «MATER ET MAGISTRA». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII (3.ª ed.).—150 tela, 170 plástico.

214 LA SAGRADA ESCRITURA. *Nuevo Testamento.* T. iii y último: *Carta a los Hebreos. Epístolas católicas. Apocalipsis. Indices,* por profesores de la Compañía de Jesús (2.ª ed.). 155 tela, 175 plástico.

215 TRATADO DE MORAL PROFESIONAL, por A. Peinador, C.M.F. (2.ª ed.).—190 tela, 210 plástico.

216 EJERCITACIONES POR UN MUNDO MEJOR, por el P. Lombardi (3.ª ed.). (Agotada.)

217 PATROLOGIA, por J. Quasten. T. ii: *La edad de oro de la literatura patrística griega,* 125 tela, 145 plástico.

218 BIBLIA COMENTADA. T. iv: *Libros sapienciales,* por M. García Cordero, O.P., y G. Pérez Rodríguez (2.ª ed.).—180 tela, 200 plástico.

219 CARTAS DE SAN JERONIMO (2 v.). Edición bilingüe preparada por D. Ruiz Bueno. T. i: *Cartas 1-83.*—125 tela, 145 plástico.

220 CARTAS DE SAN JERONIMO. T. ii y último: *Cartas 84-154.*—125 tela, 145 plástico.

221 TRATADOS ESPIRITUALES. Melchor Cano: *La victoria de sí mismo.* Domingo de Soto: *Tratado del amor de Dios.* Juan de la Cruz: *Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal.* Edición preparada por V. Beltrán de Heredia, O.P.—105 tela, 125 plástico.

222 DIOS Y SU OBRA, por A. Royo Marín, O.P.—110 tela, 130 plástico.

223 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO (4 v.). T. i: *Cánones 1-681,* por M. Cabreros de Anta, C.M.F.; A. Alonso Lobo y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

224 TEOLOGIA DE LA MISTICA, por B. Jiménez Duque.—100 tela, 120 plástico.

225 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. ii: *Cánones 682-1321,* por A. Alonso Lobo, O.P.; L. Miguélez y S. Alonso Morán, O.P.—140 tela, 160 plástico.

226 LA IGLESIA. *Misterio y misión,* por A. Alcalá Galve.—100 tela.

227 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne (2 v.). T. i: *La antigüedad griega y romana.*—110 tela.

228 HISTORIA DE LA ESTETICA, por Edgar de Bruyne. T. ii y último: *La antigüedad cristiana. La Edad Media. Indices.*—135 tela.

229 TEOLOGIA FUNDAMENTAL PARA SEGLARES, por F. de B. Vizmanos e I. Riudor, S.I.—125 tela, 145 plástico.

230 COMENTARIOS A LA «PACEM IN TERRIS». Ed. preparada por el Instituto Social León XIII.—115 tela, 135 plástico.

231 ORIGEN DE LA VIDA Y DEL HOMBRE, por A. Haas, S.I. (Agotada.)

232 CRISTO VIVO. *Vida de Cristo y vida cristiana,* por J. M.ª Cabodevilla (4.ª ed.).—195 tela.

233 OBRAS SELECTAS DE MONS. ANGEL HERRERA. Edición preparada por J. M. Sánchez de Muniáin y J. L. Gutiérrez.—125 tela, 145 plástico.

234 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. III: *Cánones 1322-1998*, por S. ALONSO MORÁN, O.P., y M. CABREROS DE ANTA, C.M.F.—130 tela, 150 plástico.
235 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIX: *Enarraciones sobre los Salmos* (1.º).—125 tela, 145 plástico.
236 AZAR, LEY, MILAGRO. *Introducción científica al estudio del milagro*, por J. M.ª RIAZA MORALES, S.I.—95 tela, 115 plástico.
237 ISABEL LA CATOLICA. *Estudio crítico de su vida y su reinado*, por T. DE AZCONA, O.F.M.Cap.—130 tela, 150 plástico.
238 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA SAGRADA LITURGIA (2.ª ed.).—125 tela, 145 plástico.
239a BIBLIA COMENTADA. T. V: *Evangelios* (1.º) (2.ª ed.), por M. DE TUYA, O.P.
239b BIBLIA COMENTADA. T. V: *Evangelios* (2.º) (2.ª ed.), por M. DE TUYA, O.P.—Precio conjunto de los dos vols., 400 tela, 440 plástico.
240 COMENTARIOS AL CODIGO DE DERECHO CANONICO. T. IV y ÚLTIMO: *Cánones 1999-2414*, por T. GARCÍA BARBERENA. *Apéndices. Repertorio alfabético de materias de los cuatro tomos*.—140 tela, 160 plástico.
241 OBRAS DE SAN CIPRIANO. *Tratados y Cartas*. Edición bilingüe preparada por J. CAMPOS, Sch.P.—125 tela, 145 plástico.
242 MARIOLOGIA, por J. B. CAROL, O.F.M.—140 tela, 160 plástico.
243 BIBLIA COMENTADA. T. VI: *Hechos de los Apóstoles y Epístolas paulinas*, por L. TURRADO.—125 tela, 145 plástico, 175 piel.
244 LA VIDA RELIGIOSA, por A. ROYO MARÍN, O.P. (2.ª ed.).—150 tela, 170 plástico.
245 EJERCICIOS ESPIRITUALES. *Comentario pastoral*, por L. GONZÁLEZ e I. IPARRAGUIRRE, S.I.—145 tela, 165 plástico.
246 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º).—130 tela, 150 plástico.
247 EL AÑO LITURGICO, por J. PASCHER.—140 tela, 160 plástico.
248 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *México. América central. Antillas*, por L. LOPETEGUI y F. ZUBILLAGA, S.I.—165 tela, 185 plástico.
249 BIBLIA COMENTADA. T. VII y ÚLTIMO: *Epístolas católicas. Apocalipsis*, por JOSÉ SALGUERO, O.P. *Indice de los siete volúmenes*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—120 tela, 140 plástico, 170 piel.
250 EL ARTE SACRO ACTUAL. *Estudio. Panorama. Documentos*, por J. PLAZAOLA, S.I. Con 48 láminas en negro y 16 en color.—150 tela, 170 plástico.
251 EL DIALOGO SEGUN LA MENTE DE PABLO VI. *Comentarios a la «Ecclesiam suam»*. Ed. preparada por el INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII (2.ª ed.).—140 tela.
252 CONCILIO VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar* (7.ª ed., con el texto latino oficial, por concesión de la Secretaría de Estado de Su Santidad).—145 tela, 165 plástico.
253 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION SOBRE LA IGLESIA.—140 tela, 160 plástico.
254 CARTA DE LA CARIDAD. *Fechada en Roma, Vaticano II*, por J. M.ª CABODEVILLA (2.ª ed.).—110 tela, 130 plástico.
255 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXI: *Enarraciones sobre los Salmos* (3.º).—135 tela, 155 plástico.
256 HISTORIA DE LA IGLESIA EN LA AMERICA ESPAÑOLA. *Hemisferio Sur*, por A. EGAÑA, S.I.—175 tela, 195 plástico.
257 OBRAS DE SAN AMBROSIO. T. I: *Tratado sobre el Evangelio de San Lucas*. Ed. bilingüe preparada por M. GARRIDO, O.S.B.—130 tela, 150 plástico.
258 LA EVOLUCION, por M. CRUSAFONT, B. MELÉNDEZ y E. AGUIRRE.—165 tela, 185 plástico.
259 HISTORIA DE LA FILOSOFIA. T. III: *Del Humanismo a la Ilustración*, por G. FRAILE, O.P.—175 tela, 195 plástico.
260 LA NUEVA CRISTIANDAD. *Apuntes para una teología de nuestro tiempo*, por J. MULLOR GARCÍA (2.ª ed.).—115 tela, 135 plástico.
261 OBRAS DEL P. LUIS DE LA PALMA. *Historia de la Pasión. Camino espiritual. Práctica y breve declaración del Camino espiritual*. Ed. preparada por F. X. RODRÍGUEZ MOLERO, S.I.—150 tela, 170 plástico.
262 INTRODUCCION A LA BIBLIA (2 v.). T. I: *Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones*, por M. DE TUYA, O.P., y J. SALGUERO, O.P.—140 tela, 160 plástico.
263 LA IMPACIENCIA DE JOB. *Estudio sobre el sufrimiento humano*, por J. M.ª CABODEVILLA (3.ª ed.).—175 tela.
264 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XXII: *Enarraciones sobre los Salmos* (4.º y último).—150 tela, 170 plástico.
265 CONCILI VATICA II. *Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar*. Amb el nou text llatí oficial per concessió de la Santa Seu.—160 tela. (Distribuidor exclusivo, Publinter, avenida José Antonio, 270, Barcelona.)
266 EL CONCILIO DE JUAN Y PABLO. *Documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II*. Ed. preparada por J. L. MARTÍN DESCALZO.—160 tela, 180 plástico.
267 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. Texto y comentario. T. I: *Pentateuco*, por profesores de la Compañía de Jesús.—180 tela, 200 plástico.
268 INTRODUCCION A LA BIBLIA. T. II y ÚLTIMO: *Hermenéutica bíblica. Historia de la interpretación de la Biblia. Instituciones israelitas. Geografía de Palestina*, por M. DE TUYA, O.P., y J. SALGUERO, O.P.—140 tela, 160 plástico.
269 CURSO DE DOCTRINA SOCIAL CATOLICA, por profesores del INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII.—175 tela, 195 plástico.
270 SOCIOLOGIA Y TEOLOGIA DE LA TECNICA, por M. BRUGAROLA, S.I.—140 tela, 160 plástico.
271 ORIGENES. *Contra Celso*. Versión, introducción y notas de D. RUIZ BUENO.—140 tela, 160 plástico.
272 ESPIRITUALIDAD DE LOS SEGLARES, por A. ROYO MARÍN, O.P.—165 tela, 185 plástico.
273 LA PLEGARIA EUCARISTICA. *Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa*, por L. MALDONADO.—145 tela, 165 plástico.
274 PENSADORES CRISTIANOS CONTEMPORANEOS. T. I: *Haecker, Ebner, Wust, Przywara, Zubiri*, por A. LÓPEZ QUINTÁS, O. de M.—120 tela, 140 plástico.
275 TEOLOGIA DE LA ACCION PASTORAL, por C. FLORISTÁN y M. USEROS.—140 tela, 160 plástico.
276 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «GAUDIUM ET SPES», SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL. Ed. dirigida por el CARD. ANGEL HERRERA ORIA.—135 tela, 155 plástico.
277 OBRAS DEL DOCTOR SUTIL JUAN DUNS ESCOTO. *Cuestiones cuodlibetales*. Ed. bilingüe.—175 tela, 195 plástico.
278 LA VIRGEN MARIA. *Teología y espiritualidad marianas*, por A. ROYO MARÍN, O.P. 150 tela, 170 plástico.
279 INTRODUCCION A SAN JUAN DE LA CRUZ. *El hombre, los escritos, el sistema*, por F. RUIZ SALVADOR, O.C.D.—150 tela, 170 plástico.
280 LOS EJERCICIOS DE SAN IGNACIO A LA LUZ DEL VATICANO II. Edición elaborada por C. ESPINOSA, S.I.—175 tela, 195 plástico.
281 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. T. II: *Conquista de Canaán y monarquía*, por profesores de la Compañía de Jesús.—190 tela, 210 plástico.
282 TEOLOGIA DEL MAS ALLA, por C. POZO, S.I.—150 tela, 170 plástico.
283 TIEMPO Y VIDA DE SANTA TERESA, por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., y OTGER STEGGINK, O.Carm.—175 tela, 195 plástico.
284 COMENTARIOS A LA CONSTITUCION «DEI VERBUM», SOBRE LA DIVINA REVELACION. Ed. dirigida por L. ALONSO SCHÖKEL, S.I.—175 tela, 195 plástico.
285 DICCIONARIO DEL VATICANO II, por M. A. MOLINA MARTÍNEZ (2.ª ed.).—170 tela, 190 plástico.
286 ANTROPOLOGIA DE SAN IRENEO, por A. ORBE, S.I.—195 tela, 215 plástico.
287 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. T. III: *Israel bajo persas y griegos. Libro de Job*, por profesores de la Compañía de Jesús.—200 tela, 220 plástico.
288 32 DE DICIEMBRE. *La muerte y después de la muerte*, por J. M.ª CABODEVILLA (2.ª ed.). 155 tela, 175 plástico.
289 LA POLITICA DOCENTE. *Estudio a la luz del Vaticano II*, por J. GARCÍA CARRASCO.—165 tela, 185 plástico.
290 GNOSEOLOGIA, por J. M.ª DE ALEJANDRO, S.I.—175 tela, 195 plástico.
291 SAN LEON MAGNO. *Homilías sobre el año litúrgico*. Ed. preparada por M. GARRIDO, O. S. B.—160 tela, 180 plástico.
292 DIOS REVELADO POR CRISTO, por J. M.ª DALMÁU y S. VERGÉS, S.I.—170 tela, 190 plástico.
293 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento*. T. IV: *Salmos y Libros salomónicos*, por profesores de la Compañía de Jesús.—210 tela, 230 plástico.
294 TEOLOGIA DEL SIGNO SACRAMENTAL, por M. NICOLÁU, S.I.—170 tela, 190 plástico.
295 LOS METODOS HISTORICO-CRITICOS EN EL NUEVO TESTAMENTO, por H. ZIMMERMANN. Trad. de G. BRAVO.—160 tela, 180 plástico.
296 SOLEDAD DE LOS ENFERMOS. *Soledad Torres Acosta*, por J. M.ª JAVIERRE. Prólogo de P. LAÍN ENTRALGO. XII + 246 págs. + 17 láminas. (Agotada.)

297 PARA VIVIR EL CONCILIO. *Ejercitaciones para la comunidad cristiana*, por el P. LOMBARDI.—165 tela, 185 plástico.

298 FILOSOFIA ESPAÑOLA CONTEMPORANEA, por A. LÓPEZ QUINTÁS, O. de M. 175 tela, 195 plástico.

299 MITO. *Semántica y realidad*, por L. CENCILLO.—180 tela, 200 plástico.

300 MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II, por J. A. DE ALDAMA, S. I. 200 tela, 220 plástico.

301 EL PATO APRESURADO O APOLOGIA DE LOS HOMBRES, por J. M.ª CABODEVILLA (2.ª ed.) —180 tela.

302 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA (6 v.). Ed. crítica. T. I: *Introducción biográfica. Audi, filia.* Ed. preparada por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

303 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. T. II: *Sermones: Ciclo temporal.* Ed. preparada por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

304 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. T. III: *Sermones: Ciclo santoral. Pláticas espirituales. Tratado sobre el sacerdocio.* Ed. preparada por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

305 LA ESPERANZA ECUMENICA DE LA IGLESIA. *Un rebaño y un pastor* (2 v.), por J. M. IGARTUA, S.I. T. I.

306 LA ESPERANZA ECUMENICA DE LA IGLESIA. *Un rebaño y un pastor*, por J. M. IGARTUA, S.I. T. II (último).—Precio conjunto de los dos vols., 360 ptas. tela, 400 plástico.

307 TEOLOGIA DE LA BIBLIA: I. *Antiguo Testamento*, por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—210 tela, 230 plástico.

308 LA LOGICA Y EL HOMBRE, por J. M.ª DE ALEJANDRO, S.I.—190 tela, 210 plástico.

309 COMENTARIOS AL DECRETO «OPTATAM TOTIUS», SOBRE LA FORMACION SACERDOTAL. Obra dirigida por el Dr. D. JOSÉ DELICADO BAEZA.—275 tela, 295 plástico.

310 LOS FILOSOFOS MODERNOS. *Selección de textos*, por C. FERNÁNDEZ, S.I. T. I: *Descartes-Kant.*

311 LOS FILOSOFOS MODERNOS. *Selección de textos*, por C. FERNÁNDEZ, S.I. T. II y ÚLTIMO: *Fichte-Ayer.*—Precio conjunto de los dos vols., 420 ptas. tela, 460 plástico.

312 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento.* T. V: *Eclesiástico, Isaías, Jeremías, Ezequiel*, por profesores de la Compañía de Jesús.—250 tela, 270 plástico.

313 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. T. V: *Epistolario.* Ed. preparada por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

314 ESCRITOS DE SANTA CLARA Y DOCUMENTOS CONTEMPORANEOS. Ed. bilingüe preparada por I. OMAECHEVARRÍA, O.F.M.—175 tela, 195 plástico.

315 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. T. IV: *Comentarios bíblicos.* Ed. preparada por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

316 DE LOS EVANGELIOS AL JESUS HISTORICO, por J. CABA, S.I.—180 tela, 200 plástico.

317 LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO, por A. GONZÁLEZ LAMADRID.—210 tela, 230 plástico.

318 PROBLEMATICA DE LA BIBLIA, por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—200 tela, 220 plástico.

319 DISCURSO DEL PADRENUESTRO. *Ruegos y preguntas*, por J. M.ª CABODEVILLA. 200 tela, 220 plástico.

320 SANTOS PADRES ESPAÑOLES. T. I: SAN ILDEFONSO DE TOLEDO: *La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, por V. BLANCO y J. CAMPOS.

321 SANTOS PADRES ESPAÑOLES. T. II: SAN LEANDRO, SAN FRUCTUOSO, SAN ISIDORO: *Reglas monásticas de la España visigoda. Las «Sentencias»*, por J. CAMPOS e I. ROCA.—Precio conjunto de los dos vols., 400 tela, 440 plástico.

322 MINISTROS DE CRISTO. *Sacerdocio y sacramento del orden*, por M. NICOLÁU, S.I.—235 tela, 255 plástico.

323 LA SAGRADA ESCRITURA. *Antiguo Testamento.* T. VI (último): *Daniel y profetas menores*, por profesores de la Compañía de Jesús.—275 tela, 295 plástico.

324 OBRAS COMPLETAS DEL SANTO MAESTRO JUAN DE AVILA. T. VI (último): *Tratados de Reforma y Escritos menores*, por L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ.—200 ptas. tela.

325 DIOS EN EL HOMBRE. *Plenitud o tragedia*, por A. TURRADO, O.S.A.—250 tela, 270 plástico.

326 SACERDOCIO Y CELIBATO. Obra en colaboración bajo la dirección de JOSEPH COPPENS.—290 tela.

327 HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA. *Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, por G. FRAILE, O.P. Ed. preparada por T. URDÁNOZ, O.P.

DE PROXIMA APARICION

EL CAMINO DE LA RECONCILIACION, por G. FLÓREZ GARCÍA.

LAS PARABOLAS EVANGELICAS EN SAN IRENEO, por A. ORBE, S. I.

TEOLOGIA DE LA BIBLIA: II. *Nuevo Testamento*, por A. GARCÍA CORDERO, O. P.

EN PREPARACION

COMENTARIOS AL DECRETO «AD GENTES», SOBRE LAS MISIONES, Y A LA DECLARACION «NOSTRA AETATE», SOBRE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS. Ed. dirigida por Mons. JOSÉ LECUONA.

EUSEBIO DE CESAREA. *Historia eclesiástica.* Ed. preparada por A. VELASCO, O.P.

COMENTARIOS AL DECRETO «CHRISTUS DOMINUS», SOBRE LOS OBISPOS, Y AL DECRETO «PRESBYTERORUM ORDINIS», SOBRE LOS PRESBITEROS. Ed. dirigida por Mons. A. BRIVA, obispo de Astorga.

FE Y CONSTITUCION, por el Dr. LUKAS VISCHER.

PATROLOGIA, por J. QUASTEN. T. III.

SERIE MINOR

1 DOCUMENTOS DEL VATICANO II. *Constituciones. Decretos. Declaraciones* (14.ª ed.). 120 ptas. con-rit.

2 OCHO GRANDES MENSAJES: *Rerum novarum, Quadragesimo anno, Mater et magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam, Populorum progressio, Gaudium et spes* y *Octogesima adveniens.*—120 ptas. con-rit.

3 EL DERECHO A LA VERDAD. *Doctrina de la Iglesia sobre prensa, radio y televisión.* Ed. preparada por J. IRIBARREN.—100 ptas. con-rit.

4 NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA.—100 ptas. skivertex.

5 LA REGULACION DE LA NATALIDAD. Texto bilingüe de la «Humanae vitae» y fuentes del Magisterio. Comentarios de M. ZALBA.—90 ptas. con-rit. y 95 skivertex.

6 EL CREDO DEL PUEBLO DE DIOS. Comentario teológico por C. POZO, S.I.—75 ptas. con-rit.

7 JUAN DE AVILA. *Escritos sacerdotales.* Ed. preparada por J. ESQUERDA BIFET. Esquemas doctrinales de B. JIMÉNEZ DUQUE.—80 ptas. con-rit.

8 RAICES HISTORICAS DEL LUTERANISMO, por R. GARCÍA-VILLOSLADA, S.I.—95 ptas. con-rit.

9 NUEVAS NORMAS DE LA MISA. *Ordenación general del Misal Romano* (9.ª ed.). Texto bilingüe. Introducción, comentario e índice sistemático por J. M.ª MARTÍN PATINO, A. PARDO, A. INIESTA y P. FARNÉS.—95 ptas. con-rit.

10 LAS CORRECCIONES AL CATECISMO HOLANDES. Texto redactado por E. DHANIS, J. VISSER y H. J. FORTMANN. Complementos a la edición española por C. POZO, S.I. (2.ª ed.).—95 ptas. con-rit.

11 FREUD Y LA RELIGION, por ALBERT PLÉ. Estudio introductorio por el Dr. ROF CARBALLO. Traducción de J. L. LEGAZA.—95 ptas. con-rit.

12 JUAN XXIII. *Mensaje espiritual.* Ed. preparada por J. M.ª BERMEJO, C.M.F.—95 ptas. con-rit.

13 TEOLOGIA DE LA ESPERANZA. *Respuesta a la angustia existencialista*, por A. ROYO MARÍN, O.P.—95 ptas. con-rit.

14 LA EUCARISTIA. *Textos del Vaticano II y de Pablo VI.* Ed. preparada por J. SOLANO, S.I.—95 ptas. con-rit.

15 PRIMADO Y COLEGIALIDAD. *Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, por A. ANTÓN, S.I.—100 ptas. con-rit.

16 LA FE DE LA IGLESIA, por A. ROYO MARÍN, O.P.—100 ptas. con-rit.

17 DOCTORAS DE LA IGLESIA. *Doctrina espiritual de Santa Teresa de Jesús y Santa Catalina de Siena*, por A. ROYO MARÍN, O.P.—100 ptas. con-rit.

18 LA CARA OCULTA DEL VATICANO I. *Actualidad de un concilio olvidado*, por J. COLLANTES, S.I.—110 ptas. con-rit.

19 DIOS EN LA POESIA ACTUAL. Selección y estudio introductorio por ERNESTINA DE CHAMPOURCIN.—100 ptas. con-rit.

20 EL INCONFORMISMO DE LA JUVENTUD, por MONS. J. A. DEL VAL.—100 ptas. con-rit.

21 ESPAÑA AL ENCUENTRO DE EUROPA, por L. SÁNCHEZ AGESTA.—120 pesetas con-rit.

22 LAS BIENAVENTURANZAS DE MARIA, por MONS. L. CASTÁN LACOMA.—120 ptas. con-rit.

23 IGLESIA Y SECULARIZACION, por J. DANIÉLOU Y C. POZO.—120 ptas. con-rit.

EDICIONES EN TAMAÑO MANUAL

NOVUM TESTAMENTUM. Edición en latín preparada por JUAN LEAL, S.I.—35 tela, 65 piel.

NUEVO TESTAMENTO, de NÁCAR-COLUNGA (19.ª ed.).—En tela, 35 ptas.

NUEVO TESTAMENTO, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)

LOS CUATRO EVANGELIOS, por J. M. BOVER, S.I. (Agotada.)

LIBRO DE LOS SALMOS. Edición bilingüe, con el texto castellano de la Nácar-Colunga. Exposición exegético-doctrinal por M. GARCÍA CORDERO, O.P.—En tela, 50 ptas.

DONDE DIOS LLORA, por WERENFRIED VAN STRAATEN.—50 ptas.

EDICIONES LITURGICAS

SALTERIO DEL BREVIARIO ROMANO. Texto de la Comisión Mixta CELAM-ESPAÑA. 300 ptas. en piel chagrín.

DIURNAL. *Horas del día del Oficio Romano, incluida la salmodia de Maitines*. Texto de la Comisión Mixta CELAM-ESPAÑA. (Agotada.)

LAUDES, VISPERAS Y COMPLETAS DEL OFICIO ROMANO. Texto de la Comisión Mixta CELAM-ESPAÑA. Coedición BAC-Desclée & Cie.—270 pesetas.

Este catálogo comprende la relación de obras publicadas hasta octubre de 1971

Al formular su pedido haga siempre referencia al número que la obra solicitada tiene, según este catálogo, en la serie de la BAC

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A.—Mateo Inurria, 15. Madrid-16

HISTORIA DE LA FILOSOFIA ESPAÑOLA